George Bondor • Corneliu Bîlbă

(coordonatori)

Adevăr hermeneutic și locuri obscure

Cuprins

Introducere. *Despre adevăr ca normă a interpretării* / **7**

Capitolul 1: Problema adevărului în filosofia hermeneutică

GEORGE BONDOR, *Adevăr hermeneutic şi metodă fenomenologică în* Fiinţă şi timp / **43**

CORNELIU BÎLBĂ, *Raţionalitate şi adevăr în ştiinţele morale şi politice. Problema acţiunii* / **76**

Capitolul 2: Obscurităţi metafizice şi gîndire speculativă

MARILENA VLAD, *Dincolo de fiinţă – o „transcendenţă uluitoare" şi interpretarea ei neoplatonică* / **115**

ŞTEFAN AFLOROAEI, *Excese şi locuri obscure în interpretarea unui clasic* / **145**

IOAN ALEXANDRU TOFAN, *Despre posibilitatea misterului. Filosofie şi ezoterism* / **188**

Capitolul 3: Cum sînt posibile ereziile hermeneutice

VALERIU GHERGHEL, *Flacăra lui Yah* / **213**

SORIN BOCANCEA, *Platon. Filosofia ca politică* / **232**

ANTON ADĂMUŢ, *De-a stînga şi de-a dreapta* Psalmului *13, 1* / **265**

BCU CLUJ-NAPOCA BABEŞ-BOLYAI UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul 4: Adevăr şi instituire pragmatică a sensului
GERARD STAN, *Adevăr, reprezentare şi interpretare* / **313**
CRISTIAN NAE, *Obscuritatea aparenţelor: adevăr şi validitate în interpretarea operei de artă* / **338**
ADRIAN PORUCIUC, *Etimologie populară şi etimologie asociativă* / **382**

Notă despre autori / **401**

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Introducere

Despre adevăr ca normă a interpretării

Volumul de faţă tematizează relaţia dintre adevăr şi locurile obscure. Textele care îl compun investighează tocmai conjuncţia celor doi termeni, chiar dacă accentul este pus, într-un caz sau altul, fie pe ideea de adevăr, fie pe conceptul de loc obscur. Ce anume înţelegem, de fapt, prin termenii implicaţi în conjuncţia amintită şi, mai ales, din ce motive este necesar să gîndim raportul lor? De ce adevărul constrînge gîndirea să ia în calcul „altul" ei şi, viceversa, din ce cauză obscuritatea trimite, oarecum inevitabil, către o ipostază sau alta a adevărului? Concept impus de Johann Martin Chladenius, *locurile obscure* reprezintă un fel de abateri de la situaţia ideală a înţelegerii. Însă orice abatere apare în raport cu o „normă". Astfel, putem spune că locurile obscure sunt situaţii deviante în raport cu o normă de ordin hermeneutic, oricare ar fi ea. Aceasta poate fi definită, deocamdată în chip formal, prin conceptul de *adevăr hermeneutic*.

În lucrarea sa *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* (1742), Chladenius identifică mai întîi trei tipuri de obscurităţi. În primul rînd, unele apar din cauza pasajelor viciate, sarcina clarificării lor revenind criticului. Apoi, alte obscurităţi derivă din insuficienta cunoaştere a limbii în care a fost redactat textul. Acestea intră, desigur, în sarcina filologului. În sfîrşit, a treia categorie de obscurităţi apare din cauza sensului echivoc al unor cuvinte. Acestea nu pot fi eliminate, ci trebuie doar identificate ca atare. Din acest motiv, nu există nici o artă (sau disciplină)

care se ocupă cu această specie de ambiguităţi textuale. Însă după soluţionarea tuturor acestora, arată Chladenius, suficient de multe pasaje sunt în continuare obscure, provocîndu-i interpretului un fel de şoc (*Anstoß*) de natură hermeneutică. În afara celor deja menţionate, există aşadar nişte obscurităţi care ating profunzimea textului. Ele împiedică înţelegerea chiar şi atunci cînd textul a fost deja restituit, cînd limba este bine cunoscută ori cînd pasajele echivoce au fost regularizate. Sursa lor nu este nici de natură filologică, nici istorică şi nici gramaticală. Ele apar, susţine Chladenius, din cauza neînţelegerii „cunoştinţelor de fond" (*Hintergrundkenntnisse*). Mai precis, presupoziţiile autorului şi intenţiile sale sunt diferite de cele ale receptorului, rămînîndu-i acestuia din urmă complet străine. Citind anumite pasaje, interpretul nu posedă conceptul asociat de către autor cuvintelor pe care le foloseşte. Această inadecvare conduce, firesc, la neînţelegere. Tocmai de aceea se preocupă atît de mult Chladenius de înţelegerea corectă a ceea ce a vrut să spună autorul. Ştiind prea bine că înţelegerea deplină a conceptelor mentale ale celuilalt (a sufletului sau a verbului său interior) este un ideal, Chladenius continuă să creadă în posibilitatea unei înţelegeri obiective. Căci obiectivitatea se realizează doar în interiorul subiectivităţii: înţelegerea nu e posibilă decît prin cunoaşterea punctului de vedere (*Sehe-Punkt*) al celuilalt, adică a stărilor sale sufleteşti şi corporale. După cum s-a observat, în această idee se găsesc deja germenii unei hermeneutici universale[1]. O cu totul altă intuiţie a universalităţii întîlnim însă în hermeneutica lui Schleiermacher. Acesta pune în discuţie teoriile clasice ale interpretării, centrate pe ideea conform căreia înţelegerea se realizează de la sine, iar locurile obscure ce apar uneori trebuie clarificate graţie unor reguli generale.

[1] Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, p. 68.

Printre altele, este vizată aici chiar hermeneutica locurilor obscure, propusă de Chladenius. Împotriva acestei teorii tradiționale a interpretării, Schleiermacher pleacă de la teza conform căreia în mod spontan se realizează doar noncomprehensiunea, iar înțelegerea trebuie cucerită pas cu pas, în chip metodic. Într-un anumit sens, neînțelegerea este universală, iar înțelegerea este o simplă excepție, chiar dacă una demnă de a fi dorită.

Cele două situații, descrise anterior cu referire la Chladenius și Schleiermacher, deschid cîteva registre în care poate fi gîndită relația dintre adevăr și obscuritate. Mai întîi, amîndouă aduc în prim-plan ideea de metodă. Atunci cînd adevărul este considerat a fi de la sine înțeles, scopul hermeneuticii este acela de a pune la punct un sistem de reguli prin care să poată fi eliminată eroarea. Iar atunci cînd prim și universal este neadevărul, metoda este cel puțin la fel de importantă, ea fiind menită să ducă la atingerea adevărului. După cum se vede, adevărul este înțeles aici ca validitate. În al doilea rînd, cele două perspective amintite mai sus ne sugerează faptul că raportul dintre adevăr și obscuritate trebuie gîndit la nivelul subiectului. Înțelegerea este validă dacă avem acces la cunoștințele de fond – la conceptele sau punctele de vedere – ale autorului (Chladenius), sau dacă reușim să reconstruim gîndirea autorului, inclusiv latura ei inconștientă (Schleiermacher). În ambele situații, idealul epistemologic al validității înțelegerii este pus permanent în relație cu ideea conform căreia înțelegerea, respectiv neînțelegerea sunt moduri de a fi ale omului, fiind înscrise în natura sa. În plus, ambii autori acceptă faptul că neînțelegerea nu poate fi complet eliminată. Astfel este exprimată, cu mijloacele hermeneuticii, ideea de finitudine a ființei umane. În fapt, am putea identifica aici începuturile unei tematizări ontologice a înțelegerii și a adevărului. Dacă latura metodologică a hermeneuticilor moderne a fost preluată și continuată de către Dilthey, pentru a

B C U "M. EMINESCU" IASI

fi redescoperită în secolul al XX-lea de autori precum Betti, Ricoeur şi mulţi alţii, dimensiunea ontologică va fi elaborată, uzînd de metoda fenomenologică, de către Heidegger şi Gadamer. Prin urmare, problema adevărului hermeneutic, care ne interesează în contextul de faţă, trebuie urmărită în mod adecvat în fiecare din cele două ipostaze. Primul capitol al volumului de faţă este dedicat în întregime acestor două proiecte („Problema adevărului în filosofia hermeneutică").

Revenind la hermeneutica lui Chladenius, putem observa că grija pentru autor constă în a-i acorda anumite circumstanţe atenuante atunci cînd el are în faţă o situaţie de limită a cunoaşterii. Autorii secolului al XVIII-lea au vorbit, în acest sens, despre un *principiu al echităţii* hermeneutice, care va fi numit mai tîrziu principiu *al caritătii*. În varianta propusă de G.F. Meier, acest principiu susţine că interpretul este tentat să considere ca fiind „hermeneutic adevărate semnificaţiile care se acordă cel mai bine cu perfecţiunile creatorului semnelor, *pînă la proba contrarie*"[1]. Există lucruri care se refuză cunoaşterii noastre, atingînd limitele acesteia. Constituie obiect al hermeneuticii doar acele „locuri obscure" care sunt constitutive pentru neînţelegerea noastră. Un loc obscur este autentic şi interesează hermeneutica numai atunci cînd pune cunoaşterea noastră într-o situaţie de limită. Astfel de dificultăţi, care depăşesc sfera de cuprindere a metodei istorico-critice, sunt de pildă cele de natură metafizică. Ne putem aştepta ca un text de metafizică să conţină o serie de locuri obscure a căror înţelegere să fie afectată chiar de statutul obiectului despre care este vorba. Într-un astfel de caz, este puţin probabil că vom ajunge la o cunoaştere fără rest a problemei. Şi nici nu este de dorit. Cînd încercăm să clarificăm astfel de locuri în termeni categoriali, iau naştere altfel de obscurităţi. Ce presupune

[1] *Ibidem*, p. 71 [sublinierea noastră].

principiul caritații în cazul textelor de natură metafizică, acelea care conțin locuri obscure insolubile, ce depășesc puterea noastră de înțelegere? În astfel de situații, autorul nu poate clarifica un loc obscur metafizic fără să afecteze în mod grav înțelegerea[1]. Ca urmare, în astfel de situații, cînd autorul dovedește că era conștient de limitele gîndirii umane, interpretul nu are voie să deformeze mesajul prin omisiunea unor pasaje sau prin interpretarea voluntară a altora. Șansa lui este doar aceea de a recunoaște că este în joc o altă experiență a gîndirii, cum ar fi cea speculativă, și de a se ridica la înălțimea ei. Capitolul al doilea al acestui volum („Obscurități metafizice și gîndire speculativă") se oprește la cîteva situații de acest fel, exemplare în istoria filosofiei: Plotin, Descartes și Hegel. Acestea ne arată în ce orizont trebuie înțelese obscuritățile metafizice, dar implicit ne vorbesc și despre posibilitatea erorilor interpretative. Discuția continuă în capitolul al treilea („Cum sunt posibile ereziile hermeneutice"), unde sunt identificate, tot în baza unor locuri obscure „de profunzime", cîteva posibile cauze ale erorilor hermeneutice. Locurile avute în atenție sunt: *Cîntarea Cîntărilor* și interpretările rabbinilor, *Psalmul* 13, 1 și interpretările patristice, Platon și „platonismul". În sfîrșit, ultimul capitol al lucrării („Adevăr și instituire pragmatică a sensului") reabilitează deviațiile interpretative în stil neopragmatist, arătînd că ele sunt nu doar de neocolit, ci și pline de sens. Sunt aduse în discuție „interpretarea proiectivă" propusă de Popper, „interpretarea constitutivă" a lui Danto și interpretarea practică aflată la lucru în cazul etimologiilor populare.

---

[1] Această consecință poate fi derivată cu ușurință din următoarea afirmație a lui Meier: „Întrucât un autor finit se poate înșela și poate fi înșelat, nu se poate conchide de la adevărul hermeneutic al sensului la adevărul său logic, metafizic sau moral", cf. *Ibidem*.

1. Problema adevărului în filosofia hermeneutică

Conceptul de adevăr hermeneutic este în general atribuit lui Gadamer. Două sunt motivele acestei atribuiri: consecvenţa cu care filosoful german şi-a intitulat propriul proiect „filosofie hermeneutică" sau „ontologie hermeneutică", dar şi titlul principalei sale lucrări, *Adevăr şi metodă*. După cum ştim, una din mizele filosofiei sale constă în întemeierea ontologică a înţelegerii şi, implicit, a cunoaşterii. Într-un text despre adevăr în ştiinţele spiritului, Gadamer se întreabă explicit: „oare ştiinţa este cu adevărat, aşa cum ea pretinde despre sine, instanţa ultimă şi unicul purtător al adevărului?". Ştiinţa, arată el în continuare, consideră ca fiind lipsit de sens tot ceea ce nu se supune idealului ei metodologic şi procedurilor ei de verificare a adevărului. Împotriva acestei pretenţii excesive, Gadamer aduce în atenţie nu doar alte experienţe ale adevărului, non-obiectivante, concurente celei ştiinţifice (cum ar fi experienţele din situaţiile limită, despre care vorbeşte şi Karl Jaspers), ci şi o experienţă a adevărului aflată la temelia celei ştiinţifice. Este vorba despre adevărul ontologic (sau hermeneutic). Conform unei cunoscute analize heideggeriene, cel din urmă defineşte starea de neascundere sau, cu terminologia din *Sein und Zeit*, starea de deschidere a fiinţării. Ceea ce este adus la starea de neascundere e făcut vizibil prin intermediul vorbirii. În filosofia greacă, *logos*-ul desemna „faptul de a arăta fiinţarea aşa cum este ea". Doar în virtutea acestui fapt *logos*-ul numeşte, în chip derivat aşadar, enunţarea şi comunicarea. Totodată, explică Gadamer, doar astfel e posibil ca adevărul să fie înţeles ca *adaequatio rei et intellectus*, drept certitudine sau, pe scurt, ca adevăr metodologic. Acesta din urmă, specific ştiinţei moderne, se întemeiază în adevărul ontologic (hermeneutic), adică în prealabila arătare de sine a lucrului care este cercetat. Cu aceste precizări, se poate mai bine înţelege chiar titlul cărţii principale a lui Gadamer. Pe de o parte, dacă

înțelegem metoda în orizontul științei și al teoriilor moderne ale cunoașterii, atunci în expresia „adevăr și metodă" avem de-a face cu o falsă conjuncție. În acest caz, „și-ul" nu se referă la confluența adevărului cu metoda, ci mai curînd la deosebirea lor. Privită dinspre ideea gnoseologică de metodă, alăturarea celor doi termeni vrea să indice necesitatea de a coborî pînă la rădăcinile experienței adevărului gnoseologic, proprie modernității și științei născute odată cu ea, pentru a readuce în atenție faptul că acesta nu este nici ultim, nici autosuficient. Privind expresia de mai sus dinspre conceptul de adevăr, am avea de-a face mai degrabă cu „adevărul prealabil metodei" (Jean Grondin) sau cu „adevărul fără metodă" (Hans Ineichen). Pe de altă parte, dacă metoda este înțeleasă în sens riguros fenomenologic, atunci conjuncția din titlul lucrării gadameriene este cum nu se poate mai adecvată și trebuie înțeleasă literal. Căci adevărul, conceput ca stare de deschidere, adică drept o trăsătură esențială a omului, denumește chiar calea de acces la lucruri, adică metoda.

Pentru a înțelege mai bine relația intimă dintre adevăr și metoda fenomenologică, este necesar să ne întoarcem la originile ei, care se găsesc în principala lucrare a lui Heidegger. De această chestiune se ocupă textul „Adevăr hermeneutic și metodă fenomenologică în *Ființă și timp*" (George Bondor). Ideea susținută aici este aceea că lucrarea principală a lui Heidegger se clădește pe relația a patru termeni cu funcție metodologică: fenomen – logos – explicitare – adevăr. Această relație descrie codul metodologic al întregii tematizări heideggeriene, altfel spus calea de acces la fenomenul de care fenomenologia se ocupă. Definiția lui formală o întîlnim în paragraful 7, de unde aflăm că, fiind ceea ce se arată în sine însuși, fenomenul „nu poate cîtuși de puțin să fie ceva «în spatele căruia» se mai află ceva «care nu apare»". Or, unicul fenomen care satisface această condiție este însăși „ființa ființării". În plus, fenomenologia este necesară deoarece

fenomenele se află în primă instanţă într-o stare de ascundere. Pentru a deveni neascunse, ele trebuie scoase din starea lor iniţială. Nu întîmplător, fiinţa este desemnată de la început ca unicul fenomen tocmai în baza experienţei primordiale a ascunderii fiinţei, a căderii ei în uitare. Fenomenologia, aşadar, este necesară din cauză că „fenomenele, în primă instanţă şi cel mai adesea, nu sunt date". Din acest motiv, „starea de acoperire este conceptul complementar (*Gegenbegriff*) al «fenomenului»". În baza acestei distincţii înţelegem legătura subtilă existentă între conceptul de fenomen şi cel de adevăr: aparenţa numeşte falsul, adică ceea ce se arată ca altceva decît este; din contră, fenomenul se înrudeşte cu adevărul, întrucît denumeşte arătarea de sine a fiinţării aşa cum este ea. Cît priveşte *logos*-ul, esenţa sa este descrisă prin structura lui „ca", gîndită însă nu ca simplă relaţie între subiectul şi predicatul logic, ci la nivelul arătării lucrurilor înseşi şi al vederii lor: „a face să se vadă ceva în *aflarea sa laolaltă* cu ceva, a face să se vadă ceva *ca* ceva". Or, ceva poate să se vadă în două moduri, care definesc tocmai adevărul şi falsul: a vedea ceva *ca* un neascuns (*alethes*) sau, dimpotrivă, a acoperi lucrul şi „a-l prezenta *ca* ceva care el nu este". Prin urmare, falsul se dovedeşte a fi o formă derivată (şi deviantă) a adevărului, aşa cum şi aparenţa este o formă derivată din structura fenomenului.

Cum trebuie însă înţeleasă descrierea fenomenologică a adevărului ca stare de deschidere? Pe scurt, *Dasein*-ul deschide atît propria sa fiinţă, eliberînd posibilul dinlăuntrul său (şi o poate face într-un mod autentic sau într-unul neautentic), cît şi fiinţa fiinţării simplu prezente şi a celei funcţionale, lumea ca atare (de asemenea într-o modalitate autentică sau în una neautentică). Graţie structurii înţelegerii, *Dasein*-ul proiectează fiecare fiinţare intramundană către lumea ca atare, o deschide către ceea ce ea este, îi oferă un „sens". Conceptul de sens, folosit încă din debutul lucrării heideggeriene, cînd a fost pusă problema sensului fiinţei, este descris şi confirmat astfel în

cadrul analiticii existențiale. Cu el, înțelegem încă o dată că problema ființei este privită, în *Sein und Zeit*, ca problemă a înțelegerii ființei. Cu alte cuvinte, ea este pusă exclusiv în legătură cu ființarea umană. La fel, adevărul, înțeles ca stare de deschidere, este modul de a fi al *Dasein*-ului, și nu al ființării deschise de acesta, adică al lucrurilor din interiorul lumii. Deja implicat în elaborarea conceptului preliminar de fenomenologie și a metodei fenomenologice, conceptul de adevăr este prezent și în analizele celorlalte structuri existențiale. El reprezintă orizontul în lumina căruia sunt prelucrate structurile existențiale înainte ca ele să fie interpretate în orizontul privilegiat al temporalității. Atunci cînd *Dasein*-ul se înțelege pe sine pornind de la putința sa de a fi cea mai proprie, el se deschide lui însuși în chip autentic, adică este „în adevăr". Dar în același timp *Dasein*-ul este și „în neadevăr". Tendința ascunderii, a acoperirii, cu diversele ei forme analizate minuțios de către Heidegger, face parte din „natura" *Dasein*-ului, din constituția sa ontologică. Pericolul căderii îl însoțește permanent. Ascunderea, disimularea, acoperirea pot apărea chiar și atunci cînd este cîștigată ne-ascunderea. *Dasein*-ul este supus căderii și neautenticității chiar și atunci cînd și-a dobîndit autenticitatea.

Așa cum am văzut, conceptul de adevăr este intim implicat în punerea problemei sensului ființei. Dacă în lucrarea principală a lui Heidegger aducerea la lumină a ființei înseși (fenomenalizarea ei) rămîne un proiect neîmplinit, cauza acestui eșec ar putea să rezide în conceperea adevărului exclusiv în raport cu *Dasein*-ul. Modul de a gîndi adevărul se află aici în legătură cu felul în care e definită fenomenalitatea. Uitarea, ascunderea, acoperirea sunt întemeiate în „neadevărul" *Dasein*-ului, adică în structura căderii. De aceea, uitarea ființei nu este aici altceva decît uitarea înțelegerii pe care *Dasein*-ul o are privitor la ființă. În această privință înregistrăm o schimbare de optică odată cu așa-numita *Kehre*. Retragerea ființei devine acum o trăsătură a ființei înseși. Ascunderea sau uitarea ei nu

mai sunt întemeiate în constituţia *Dasein*-ului, ci ţin de esenţa adevărului fiinţei. Astfel, odată cu mutarea accentului de pe adevărul *Dasein*-ului pe adevărul fiinţei asistăm şi la modificarea statutului fenomenalităţii (cf. şi Jean-François Courtine). În *Sein und Zeit*, destrucţia fenomenologică a interpretărilor cotidiene şi realizarea proiectului autentic al *Dasein*-ului ar fi trebuit să conducă, în principiu cel puţin, la fenomenalizarea fiinţei *Dasein*-ului (în sensul „arătării de sine însuşi pornind de la sine") şi, într-un al doilea moment, la fenomenalizarea fiinţei ca atare. Ambele etape vizau, pe diverse paliere, scoaterea din ascundere a fiinţei şi ajungerea ei la o deplină stare de neascundere, una în spatele căreia nu rămîne nimic altceva care să fie încă ascuns. Dimpotrivă, gîndirea pusă în mişcare prin celebra *Kehre* heideggeriană lucrează cu un nou concept de fenomenalitate. Afirmînd că ascunderea (uitarea, retragerea, „non-adevărul") nu reprezintă opusul adevărului, ci latura esenţială a adevărului, această gîndire face posibil un nou capitol al fenomenologiei, deschizînd astfel şi un nou drum al filosofiei.

Întemeierea ontologică a înţelegerii, realizată de Heidegger şi Gadamer, a reprezentat, desigur, un punct de cotitură în istoria hermeneuticii. Între cele două direcţii ale gîndirii hermeneutice – una ontologică şi alta metodologică – se iveşte o prăpastie ce pare de netrecut. Mizele lor sunt, şi ele, total diferite. Cu toate acestea, în urma abordării ontologice se iveşte următoarea întrebare: oferă aceasta o rezolvare problemei metodologice a hermeneuticii, sau doar o reformulează, conferindu-i o întemeiere filosofică? Textul „Raţionalitate şi adevăr în ştiinţele morale şi politice. Problema acţiunii" (Corneliu Bîlbă) răspunde la această întrebare. Teza susţinută este aceea că viziunea lui Gadamer asupra adevărului şi înţelegerii nu oferă o soluţie reală problemei lui Dilthey, din pricină că angajează un concept de limbaj ce nu admite comunicarea dintre text, acţiune şi istorie, în acelaşi timp cu constituirea unui cîmp autonom de semnificaţii. Diferitele

teorii hermeneutice care au abordat această chestiune (Dilthey, Gadamer, Ricoeur) au izolat o anumită ordine a relației dintre text, acțiune și istorie și au operat cu definiții eterogene ale semnificației. În teoria lui Wilhelm Dilthey, problema înțelegerii acțiunii este precedată de o reflecție asupra conștiinței istorice. Acest lucru presupune mai întîi o analiză a condițiilor psihologice care permit cunoașterea individualității, apoi o teorie a istoriei care lămurește modul de raportare a conștiinței la datele tradiției și, în sfîrșit, o anumită concepție cu privire la statutul textelor și la rolul creațiilor de excepție în înțelegerea tuturor faptelor umane. Astfel, în epistemologia istoristă a științelor umane, sociale și politice, problemele care privesc cunoașterea acțiunii sunt absorbite în conjuncția dintre teoria naivă a textului și teoria globalizantă a istoriei. Cea dintîi vede în text expresia vieții psihice și îl înțelege prin reconstruirea trăirilor originale, în timp ce a doua consideră că formele de obiectivare a umanității sunt expresia unui spirit obiectiv egal și transparent în toate datele unei epoci. Înțelegerea acțiunii și, în general, a faptelor sociale are nevoie de mijlocirea creațiilor de geniu păstrate în textele marilor autori; acestea constituie oglinda epocii și, deci, norma interpretării. Chiar înțelegerea faptelor prezente ar avea nevoie de o corelare a factorilor psihologici cu factorii istorici, pentru a putea justifica rezultatele empatiei, prin analiză și comparație.

Respingerea gadameriană a vocației metodologice a hermeneuticii aduce modificări importante în problema înțelegerii acțiunii, în toate cele trei segmente. Dimensiunea psihologică a înțelegerii este abandonată și înlocuită cu logica situațională a dialogului dintre „eu" și „tu". Categoriile conștiinței istorice sunt transformate în presupoziții prin care autoritatea tradiției se anunță în mod numai secvențial, din pricină că istoricitatea (autentică) distanțează și alienează (astfel, relația cu tradiția este ea însăși un dialog cu altul). Textul nu mai conține nici un adevăr gata făcut; el este un

produs intermediar, întotdeauna deja interpretat, ceea ce îl propulsează în postura de model pentru o „lume" (ființa-întru-text). În aceste condiții, distincția dintre text şi acțiune este lipsită de criterii ferme; faptul că textul este „model" nu înseamnă că se transferă acțiunii criteriile de inteligibilitate ale textului – nici nu există astfel de criterii – ci înseamnă, mai degrabă, că textul şi acțiunea țin amîndouă de aceeaşi atitudine fundamentală prin care ființa umană se manifestă în lume, ca ființă înțelegătoare şi producătoare (de sens). Gadamer consfințeşte această viziune prin deplasarea hermeneuticii către filosofia practică, o dată cu abordarea problemei înțelegerii din perspectiva retoricii. El află în dialog ființa autentică a limbajului, adică modul originar de a semnifica (produce) lucruri prin rostire (*logos*). Hermeneutica regăseşte, astfel, locul originar din care poate fi pusă întrebarea (lui Austin, care este întrebarea cea mai veche cu privire la limbaj): „cum se fac lucruri cu vorbe?". Dar, aici, grija pentru „cum" nu se arată în actul descrierii unui mecanism (aşa cum se va întîmpla în filosofia actelor de limbaj): Gadamer evită abordarea metodologică, de dragul unei concepții ontologice despre adevăr. Pentru el, problema adevărului limbajului nu se rezumă la teoria actelor locuționare (ca la Austin şi Searle) şi nici măcar la teoria enunțului, ceea ce înseamnă că adevărul acoperă întregul domeniu a ceea ce are sens (pînă la urmă, ideea era deja anunțată în binecunoscuta formula gadameriană: „ființa înțeleasă este limbaj"). În acest cadru teoretic, înțelegerea acțiunii presupune, ca şi înțelegerea textului, traducerea lor în limbajul viu al dialogului ori considerarea lor deja ca forme de dialog. De pildă, Gadamer consideră că textul juridic, a cărui funcție este de a fixa şi prescrie acțiunea, prin limitarea interpretării, are o dimensiune dialogică importantă şi că aşa funcționează orice text care asumă modalitatea procesului verbal. „Ființa-întru-text" nu înseamnă că textul este o lume, ci că el este *întru* o lume, asemenea limbajului viu al

conversației. Nici textul, nici acțiunea nu pot căpăta un grad de autonomie care să le promoveze în postura de obiecte ale cunoașterii metodice. Consecința este un fapt paradoxal: ființa-întru-text compromite orice concept pozitiv al istoriei, înțelegînd aici istoria ca acțiune umană ce constituie referința unei arhive. Hermeneutica lui Gadamer asumă istoria la început, prin conștiința distanțării alienante și a istoriei efectelor, dar nu o mai regăsește la sfîrșit, ca pe o cunoaștere autentică. Reflecția critică la care îndeamnă hermeneutica nu este o cunoaștere în adevăratul sens al cuvîntului, chiar dacă ea este în măsură să furnizeze un concept de adevăr. Gadamer utilizează un concept de limbaj prin care poate respinge reprezentarea, dar care nu mai lasă să fie reconstruită, la un alt nivel, referința. Științele istorice ar trebui atunci să adopte ca model limbajul poetic, considerat non-referențial, cînd mai normal ar fi să găsească resurse într-un limbaj referențial non-ostensiv. Un astfel de limbaj este cel al narațiunii, dacă este considerat din perspectiva teoriilor contemporane din lingvistică și semiologie, care admit să vorbească despre *lumea textului*. Aceste teorii, mai sofisticate și mai tehnice, permit să fie regăsită *lumea* textului, a acțiunii și a istoriei. Acestă cale a fost urmată de Paul Ricoeur, care a găsit o rezolvare problemei lui Dilthey fără să cadă în obiectivismul naiv și fără să compromită spiritul reflecției gadameriene asupra înțelegerii.

2. Obscurități metafizice și gîndire speculativă

O experiență specială a adevărului, anume cea speculativă, poate fi pusă în evidență prin reflecția asupra unor locuri obscure „de profunzime", pe care le-am numit „metafizice". Dintre acestea, Marilena Vlad („Dincolo de ființă – o «transcendență uluitoare» și interpretarea ei neoplatonică") investighează tipul de interpretare întîlnit în mediul neoplatonic, care se axează pe păstrarea liniei doctrinare a

textelor interpretate. Tema prin intermediul căreia este ilustrată această practică interpretativă este chiar problema centrală a filosofiei neoplatonice, anume cea a existenței unui prim principiu al realității. Autoarea identifică, înainte de toate, sursa acestei idei în filosofia greacă, pentru a analiza apoi felul în care ea a fost preluată şi reinterpretată de gînditorii neoplatonici. În fapt, aceştia din urmă consideră că teza a fost deja enunțată de filosofii greci, doar că a rămas cumva ascunsă. Cu alte cuvinte, pentru neoplatonici, adevărul filosofic este deja dat, doar că nu e întotdeauna exprimat în chip explicit. Uneori pare a cădea în uitare, aflîndu-se pentru o vreme în stare de ascundere, pentru a ieşi din nou la iveală în gîndirea altor filosofi. Din acest motiv, arată Marilena Vlad, neoplatonicii cred că sarcina filosofiei nu este nici de a privi lumea în mod genuin, nici de a descoperi noi înțelesuri ale acesteia, ci de a reveni la ceea ce deja a fost gîndit şi spus, aşadar la tradiție, aducîndu-i acesteia un spor de claritate. Tema cu care neoplatonicii s-au identificat plenar este chiar cea platonică a „principiului de dincolo de ființă". În marginea ei, neoplatonicii s-au considerat a fi pur şi simplu platonicieni, ei dorind doar să pună în lumină ceea ce mulți dintre urmaşii lui Platon au pierdut din vedere. Cu toate acestea, locul din opera lui Platon invocat în legătură cu tema amintită este cunoscutul pasaj din *Republica* (509 b 9) în care filosoful grec discută problema „binelui de dincolo de ființă". Întrucît Platon lasă în mod intenționat neclarificată această chestiune, neoplatonicii sunt nevoiți să caute alte locuri prin intermediul cărora poate fi gîndită tema „principiului de dincolo de ființă". Cel mai potrivit li se pare a fi pasajul din dialogul platonic *Parmenide* (142 a 9-10) în care este invocată ipoteza conform căreia „unul nici măcar nu este". Astfel, arată Marilena Vlad, locul obscur din *Republica* primeşte o lămurire printr-un alt loc obscur, cel din *Parmenide*. Din două locuri obscure se naşte o gîndire sistematică şi clară privitoare la realitatea inteligibilă şi la

primul principiu care o guvernează. Aceasta înseamnă însă că în interpretarea neoplatonică poate fi descoperit un surplus de sens în raport cu textele lui Platon. Pretinsa fidelitate față de tradiție, arată autoarea, ascunde mai curînd dorința de a profita de autoritatea tradiției, deși schema mentală în care se gîndește acum este diferită de cea veche. Se poate totuși vorbi despre un dublu profit. Textele platonice, supuse unei istorii exegetice impresionante, au beneficiat, la rîndul lor, de sensurile puse în joc de către interpretarea neoplatonică. Marilena Vlad vorbește, astfel, despre fertilitatea pe care o poate avea un loc obscur. În cazul de față, o întreagă tradiție este impulsionată sau chiar susținută de către un astfel de loc, deși ea îl depășește. Totodată, locul obscur este clarificat în acest fel, deși într-un nou sistem de referință. Autoarea tematizează astfel adevărul hermeneutic ca dublă punere în lumină (ca dublă apropiere, am putea spune) și deopotrivă ca dublă distanțare hermeneutică.

Asupra unei obscurități de ordin metafizic se oprește și Ștefan Afloroaei, în textul său „Excese și locuri obscure în interpretarea unui clasic". Autorul arată că voința de clarificare, cu orice preț, a unui asemenea loc obscur produce deformări ideologice sau „foviste" care, împreună, generează un tip nou de obscuritate, ce definește gîndirea unui timp. Așa stau lucrurile cu renumitul „dualism cartezian", care constituie „un loc realmente obscur al gîndirii moderne". Dacă ținem cont că gîndirea modernă stă să fie definită tocmai prin idealul cartezian al clarității și al distincției, afirmația de mai sus ne apare drept una paradoxală; se impune, prin urmare, clarificarea ei. Dacă „dualismul cartezian" poate fi considerat un loc obscur al filosofiei moderne, este pentru că „istoria recentă a gîndirii filosofice a asumat-o definitiv, ca pe o teză sigură". Această teză severă își are originea în promovarea metafizicii carteziene de către un discipol al lui Descartes, pe nume Henri Leroy (sau Regius), care a înțeles de la filosof, în mod eronat, că omul este *ens per accidentum*, adică unitatea

dintre suflet şi trup este contingentă. Dar nimic nu vine să justifice, în scrierile lui Descartes, această interpretare. Dimpotrivă, filosoful vorbeşte, chiar şi în textele de început, despre distincţie şi nu despre separaţie, pentru ca mai tîrziu, receptiv la anumite întîmpinări critice, să insiste asupra relaţiei intime dintre suflet şi trup. Altfel spus, Descartes s-a străduit să surprindă tocmai unitatea lor substanţială, una ce suportă însă, pe un anumit plan, distincţia acestora. Astfel, în *Pasiunile sufletului* (1645-1646), Descartes consideră pasiunile drept expresia cea mai evidentă a comunicării dintre suflet şi trup. Totuşi, în sens metafizic, modalitatea acestei relaţii nu poate fi clarificată conceptual. Dar acest lucru nu constituie o slăbiciune a gîndirii lui Descartes, ci o limită a cunoaşterii metafizice. Ideile metafizice, acelea care îşi au corespondentul doar în dogma sau în taina religioasă, devin adesea locuri obscure. Într-una din scrisorile sale către Elisabeta de Boemia (28 iunie 1643), Descartes afirmă: „Mie nu mi se pare că spiritul uman este capabil să aibă o concepţie foarte clară despre diferenţa dintre suflet şi trup şi despre uniunea lor". Gîndirea speculativă întîlneşte aici paradoxul dublei naturi, preluat de către Descartes din patristică, pentru că ar trebui să poată concepe că ele formează în acelaşi timp două lucruri distincte şi unul singur. Ca urmare, voinţa de a reduce o problemă metafizică insolubilă la o schemă de gîndire care să faciliteze predarea filosofiei carteziene şi înţelegerea ei de către public a condus la o anomalie: ceea ce a fost făcut „clar" pentru public va fi fost preluat ca atare şi transformat într-un *loc comun şi obscur* al filosofiei moderne. Căci, de cele mai multe ori, ceea ce este clar pentru cunoaşterea comună nu este deloc aşa şi pentru cunoaşterea filosofică. Încercînd să respingă obiecţiunile rezultate din neînţelegerea amintită, Descartes ne învaţă că relaţia dintre spirit şi trup trebuie privită din trei unghiuri diferite: „unul propriu experienţei cotidiene sau comune, un altul al intelectului pur, analitic şi, în cele din

urmă, unghiul de vedere cu adevărat metafizic" (Ştefan Afloroaei). Or, cel din urmă unghi de vedere este exact acela prin care accedem la o experienţă metafizică a adevărului, una proprie gîndirii speculative. În perimetrul acestei experienţe, gîndirea nu se împiedică de aparenta contradicţie a unor teze opuse, acestea apărîndu-i ca fiind pur şi simplu circumscrise unei experienţe limitate şi provizorii, indiferent dacă ea este cea exersată în viaţa cotidiană ori cea, doar aparent mai elaborată, a intelectului analitic. Cînd o anumită idee metafizică este separată de experienţa care îi este proprie, anume cea a gîndirii speculative, cînd nu mai este înţeleasă la scara care îi este adecvată, fiind aruncată în abstractul experienţei cotidiene ori al celei conceptuale, ea devine pur şi simplu un loc obscur, pe care fiecare îl înţelege în funcţie de scheme interpretative împrumutate de aiurea şi, astfel, neadecvate. Stă dovadă în acest sens deriva interpretărilor date filosofiei carteziene de-a lungul timpului şi, în special, în ultima jumătate a secolului al XX-lea. Pînă la urmă, acest lucru s-a întîmplat cu fiecare dintre autorii consideraţi clasici, formularea unor interpretări discutabile conducînd la îmbogăţirea patrimoniului de idei al culturii occidentale. Sunt cunoscute în acest sens „neînţelegerile" de care s-au făcut vinovaţi Malebranche, Spinoza sau Leibniz, care au transformat profund filosofia carteziană. Dar nu despre acest lucru este vorba. Interpreţii clasici şi-au anunţat diferenţa punînd un număr de întrebări textelor carteziene şi purtînd un soi de dialog cu Descartes. Ne amintim în acest sens reformularea, de către Spinoza, a argumentului ontologic sau a definiţiei substanţei, precum şi criticile aduse acestuia de către Leibniz. În schimb, nu aşa stau lucrurile cu interpretările mai recente. Analiza lui Ştefan Afloroaei ne aduce în atenţie consecinţele nefaste, sub raport filosofic, la care se ajunge atunci cînd interpretarea este animată de o „voinţă de adevăr" simplificatoare şi monologică, moştenită prin tradiţia modernă

şi preluată fără reflecţie critică. În fond, autorul tematizează interpretarea literală ca maladie interpretativă. El scoate în evidenţă faptul că interpretarea literală reprezintă o formă de infidelitate faţă de gîndirea autorului, atunci cînd ea omite anumite pasaje şi se opreşte doar la altele. Excesele literalităţii dau naştere unor ideologeme sau, mai simplu spus, unor interpretări ideologice. În numele „voinţei de adevăr", adică al adevărului-exactitate, supralicitat de către discipolul lui Descartes, care realizează o falsă interpretare literală, adevărul textului este de fapt trădat. „Dualismul cartezian" este o simplă „prejudecată cu forţă istorică". Propagată prin canalele pedagogice ale filosofiei moderne, ea a fost transformată în principiu de interpretare, în cadrul unei practici hermeneutice de şcoală.

În filosofia modernă, experienţa speculativă a gîndirii este readusă în atenţie de către Hegel. La el se opreşte Ioan Alexandru Tofan, care se interesează de modalitatea în care autorul *Fenomenologiei spiritului* a redeschis problematica raportului dintre esoteric şi exoteric. În textul său („Despre posibilitatea misterului. Filosofie şi ezoterism"), autorul pleacă de la asumpţia – ea însăşi hegeliană – că filosofia (adică vederea finitului din perspectiva infinitului de către un spirit la început finit, dar transformat gradual de sesizarea infinitului) întreţine un raport esenţial cu *misterul*. Categoria misterului este corelativă celei de *revelaţie* şi ambele au legătură cu *adevărul* spiritului. Spus în termeni (poate) prea clari, orice formă istorică de filosofie nu este decît o etapă a manifestării spiritului în devenirea lui, adică o revelare a adevărului spiritului; cum adevărul momentan nu este adevărul absolut, filosofia integrează în exerciţiul ei misterul, fiind în mod fundamental efort de clarificare şi, deci, de eliminare a misterului. Astfel, raportul esoteric-exoteric nu mai priveşte chestiunea publicului filosofiei (cum era cazul la Aristotel), ci se leagă de funcţia sistematică a misterului în economia

textului şi a lumii. Acest lucru are consecinţe importante asupra conceptului de interpretare, întrucît a interpreta nu mai (poate) însemna acum a (te) întreba, din locul publicului, ce anume a vrut să spună autorul; interpretarea înseamnă „transformare a obiectului, aducere a acestuia în situaţia de a fi inteligibil", cum spune Tofan. În limbajul tehnic hegelian, aceasta înseamnă că (numai) filosofia are o misiune interpretativă, întrucît îşi traduce în limbaj propriu, conceptual, reprezentările de care uzează diferitele forme ale culturii: arta, ştiinţa, religia. Filosofia este interpretare în sensul că ea transformă reprezentarea în concept; procesiunea transformărilor (dialectice) de acest fel este fenomenologia, adică revelarea istorică a spiritului, precum şi istoria revelărilor lui. Tofan semnalează în acest sens raportul profund dintre filosofie şi religie, la Hegel, arătînd că acest raport cunoaşte el însuşi mai multe forme (istorice), corespunzătoare gradului de maturitate spirituală a gîndirii filosofice. Evident, pentru istoria spiritului, forma cea mai interesantă a raportului dintre filosofie şi religie o constituie gîndirea/religia creştină, dat fiind că ea pune la dispoziţie un „concept" de revelaţie şi, deci, de adevăr; numai că acest concept nu este oferit ca atare, ci trebuie dezvoltat în mai multe momente ale istoriei occidentale: scolastica (stabileşte identitatea abstractă între conţinutul religiei şi cel al filosofiei), iluminismul (introduce opoziţia între raţiune şi credinţă) şi idealismul german (face posibilă universalitatea concretă, prin identitatea dintre formă şi conţinut). În momentul propriu-zis hegelian, adevărul religiei se regăseşte, fiind conţinut în conceptul filosofic, care constituie o formă de „mărturie a spiritului". Tofan insistă asupra înţelesului acestei sintagme în care vede, ca şi Hegel, un adevăr profund al filosofiei. Şi anume, în filosofia speculativă, opoziţiile se închid precum rănile Mîntuitorului şi lasă să se vadă în toată strălucirea Adevărul revelat: salvarea prin filosofie pare asigurată. O dată cu această opţiune, care nu poate fi conţinută

în sistem decît ca element indecidabil, Tofan sesizează o problemă de mare importanţă pentru înţelegerea locurilor obscure în textele filosofice. Şi anume, în filosofia de sistem, nu mai este important ce anume a vrut să spună autorul; întreaga muncă interpretativă este supusă exigenţelor unei hermeneutici care nu mai este a nimănui, nici a autorului, nici a interpretului. Ea este clarificare numai în măsura în care reuşeşte să transforme reprezentarea în concept şi să reveleze conţinutul prin întruparea formei. Filosofia nu este interpretată, ci *se* (reflexiv) interpretează, iar „locul obscur" este momentul negativ prin care se înfăptuieşte „depozitivarea reprezentării".

3. Cum sunt posibile ereziile hermeneutice

Textele ce compun capitolul anterior evidenţiază, în mod indirect, cîteva situaţii în care apar diverse deviaţii ori abateri hermeneutice, excentricităţi sau erezii de acest fel, fie ele binevenite sau maladive, voite sau lipsite de intenţie: preluarea unei tradiţii în orizontul alteia, supralicitarea gîndirii cotidiene ori a celei categoriale, „trădarea" reprezentării prin trecerea ei în concept. O permanentă sursă a ereziilor interpretative o reprezintă interpretarea literală, ale cărei limite le investighează Valeriu Gherghel, în textul său „Flacăra lui Yah". Situaţia tematizată este cea a prezenţei – sau, mai bine spus, a absenţei – numelui divin în versurile din *Cîntarea cîntărilor*. Multă vreme s-a crezut că numele divin este omniprezent în textul sacru, iar *Cîntarea cîntărilor* este, de fapt, descrierea fidelă a unei „dorinţe metafizice" şi, totodată, o invocaţie a divinului. Rabinii pur şi simplu nu au observat această absenţă, fapt pe care autorul îl priveşte ca pe o ciudată „orbire hermeneutică". Din ce motive este absent acest nume? Una dintre ipotezele amintite, susţinută de Abraham Ibn Ezra, este aceea că absenţa numelui divin se datorează autorilor *Estherei*, care ar fi evitat

astfel posibila înlocuire, de către non-iudei, a acestui nume cu numele altor divinităţi. Autorul investighează apoi ipoteza conform căreia numele divin apare totuşi în *Cîntarea cîntărilor*, dar sub forme uşor diferite. Bunăoară cuvintele compuse „bi-tseva'ot", ce poate fi tradus ca „Domnul oştirilor [celeste]", şi „shalhebetyah", adică „un foc imens" sau „focul lui Yah" – presupunîndu-se că „Yah" este o prescurtare a lui YHWH –, reprezintă posibile forme ale numelui divin. Există însă şi interpreţi care susţin că cele două nume sunt de origine seculară, fapt care dovedeşte, după ei, că numele divin este totuşi absent din *Cîntarea cîntărilor*. Autorul însuşi înclină către această din urmă teză. Revine, astfel, întrebarea: din ce motive este absent numele divin?

Caracterul erotic al *Cîntării cîntărilor* nu a rămas, desigur, neobservat. Luînd act de acest bizar aspect, exegeţii rabbini au propus diverse interpretări, în cele mai multe cazuri mai curînd arbitrare. Ideea lor principală, arată Valeriu Gherghel, este că scrierea prezintă, în chip indirect, legătura dintre Dumnezeu-Adonai şi poporul lui Israel, o legătură, în fond, „aproape conjugală". Această legătură primeşte, de-a lungul vremii, interpretări simbolice, alegorico-spirituale şi chiar mistice. S-a mers pînă acolo încît s-a afirmat că acest text nici nu are o semnificaţie literală, „unica lui semnificaţie fiind de ordin spiritual". Dacă acceptăm această teză, mai are vreun rost să cercetăm dacă numele divin este prezent în textul amintit? O ipoteză ce trebuie luată în seamă spune că absenţa numelui divin se datorează unei „reţineri ritualice", impusă prin cea de-a treia poruncă primită de Moise pe Sinai: „să nu iei numele Domnului în deşert". Exprimarea indirectă şi aluzia metaforică au raţiuni profunde, teologice, dar sunt impuse şi de tema poemului, care constă într-o vastă metaforă erotică. Apoi, arată autorul, „orbirea hermeneutică" deja amintită – altfel spus, faptul că rabinii nu observă absenţa numelui divin din poem –

nu reprezintă, de fapt, o „abatere hermeneutică". Dimpotrivă, aceasta ţine de firescul lecturii pe care ei o fac, una ascetică, „dureroasă", eroică, abstinentă în raport cu dorinţa erotică. Orbirea invocată, deci, nu e altceva decît autocenzura – de tip spiritual – pe care exegeţii, aproape în unanimitate, o pun la lucru atunci cînd au de-a face cu stratul literal, evident erotic, al poemului.

În filosofia apuseană, autorul care a cunoscut probabil cea mai mare densitate de interpretări deviante este, fără îndoială, Platon. Dacă judecăm scrierile sale împreună cu istoria receptării lor, observăm că un important loc al filosofiei platoniciene care a fost adesea răstălmăcit de către posteritate este chiar termenul *philosophia*. Exact acest loc obscur reprezintă tema textului lui Sorin Bocancea, „Platon. Filosofia ca politică". A fost oare Platon un intelectualist, aşa cum l-a receptat o întreagă tradiţie începînd cu Aristotel? A socotit el oare filosofia ca fiind o activitate strict contemplativă, fără legătură cu viaţa practică? Ce înseamnă filosofia pentru Platon şi unde începe „platonismul"? La Platon, filosofia este drumul către adevăr, pe care individul se înscrie doar împreună cu semenul său, aşadar prin dialog. Este acel drum care, odată intuit, modifică din rădăcini situaţia existenţială a omului. În termenii lui Pierre Hadot, el este un exerciţiu spiritual desfăşurat împreună cu celălalt. Tocmai din acest motiv, argumentează Sorin Bocancea, filosofia şi politica nu pot fi separate. Căci tocmai dimensiunea politică oferă filosofiei latura ei dialogică. Ea face ca filosofia să fie reflecţie împreună cu celălalt, şi nu meditaţie solipsistă. Filosofia şi politica formează deci un tot. Distinse de Platon numai în vederea analizei, ele sunt de fapt ştiinţe ale verosimilului. Poate părea neobişnuit să credem că filosofia, desăvîrşită la Platon ca dialectică, se înscrie în sfera, aparent modestă, a verosimilului. Argumentaţia autorului este însă perfect plauzibilă: adevărul este metoda, calea, orientarea către principii, „dibuirea" lor mai

curînd practică decît teoretică. De aceea, metoda nu ne oferă o cunoaştere determinată, ci posibilitatea oricărei cunoaşteri. Pentru aceasta, ea nu acţionează numai la nivel teoretic, ci şi în planul formării omului ca fiinţă raţională. Filosoful, susţine autorul, nu este cunoscător fără rest al Ideilor, ci doar iubitor de cunoaştere. Se află permanent pe drumul formării de sine. Iar edificarea de sine, după cum am văzut, e imposibilă în absenţa politicii. Gîndirea lui Platon operează într-o zonă prealabilă separării abstracte a filosofiei de politică, artă ori pricepere practică. Ea este, în esenţă, un proiect paideic. Cum inspirat scrie autorul, „filosofia nu este o pregătire pentru moarte, cum credea Socrate, ci o pregătire pentru viaţă". O astfel de pregătire este chiar dialogul. Iată din ce motiv este necesară dialectica. Aşa cum am văzut, ea nu rămîne în sfera înaltă a contemplării pure, ci o uneşte pe aceasta cu sfera practică a vieţii. Acest sens al filosofiei este, de fapt, înţelesul ei curent încă înaintea lui Platon. Iar acesta nu face decît să continue un proiect care plasa filosofia în interiorul cetăţii, adică în locul din care ea izvora şi pe care voia, mai apoi, să-l modeleze după chipul ei.

Cum apar însă ereziile hermeneutice în discursul teologic, adică exact acolo unde ele sunt de-a dreptul interzise? Problema este analizată de Anton Adămuţ, al cărui text („De-a stînga şi de-a dreapta *Psalmului* 13, 1") constituie un exerciţiu pe marginea conceptului de obscuritate hermeneutică. Autorul abordează problema originii acestui concept în exegeza biblică. Vorbind despre cauzele neînţelegerii, Augustin (în lucrarea *De dialectica*) făcea distincţia între ambiguitate şi obscuritate: un loc ambiguu este acela care poate fi luat în mai multe sensuri, pe cînd locul obscur nu poate fi înţeles în nici un fel sau poate fi înţeles numai în mică măsură. Adămuţ sugerează că distincţia este ea însăşi ambiguă – în măsura în care dialectica tinde să sfideze logica, prin infidelitate: a explica (interpretînd) obscuritatea presupune a vedea mai întîi ambiguităţile şi a le

distinge. Totuşi, faptul că există mai multe tipuri de obscuritate, din care unele se aseamănă cu ambiguitatea, ar putea să aducă o clarificare de natură să atenueze indignarea simţului logic. Însă nu ne vom putea aştepta ca logica – cea a minţii – să fie pe deplin satisfăcută atunci cînd e vorba să fie definite conceptele hermeneuticii teologice, aşa cum este cazul obscurităţii. Motivul este acela că, în cazul Scripturii, obscuritatea (sau clarificarea) revendică cealaltă logică, pe care Pascal a numit-o „a inimii". Adămuţ nu vorbeşte în textul său despre Pascal, dar se subînţelege, din cele spuse de el, că aforismul pascalian (Pascal, *Pensées*) îşi află condiţia de inteligibilitate în versetul 1 din Psalmul 13: „Nebunul zice în *inima* lui: nu este Dumnezeu" [sublinierea noastră]. Plecînd de la acest loc obscur, Adămuţ analizează problema exegezei patristice medievale, intuind că pasajul cu pricina este de cea mai mare importanţă pentru expunerea conceptului de obscuritate în exegeza biblică. În forma sa normală, exegeza modernă este animată de principiul clarificării pasajelor obscure prin pasajele clare, după cum recomandau Chladenius ori Schleiermacher. Dimpotrivă, ceea ce se spune în versetul 1 din Psalmul 13 implică o condiţie fundamentală a înţelegerii prin „logica inimii": fără credinţă prealabilă, înţelegerea nu este posibilă. Acest fapt pare să modifice perspectiva carteziană asupra interpretării, întrucît claritatea şi distincţia invocate de spiritul metodic nu mai constituie o condiţie pertinentă. Iată de ce Adămuţ îşi canalizează efortul către clarificarea termenului *insipiens* (*dixit insipiens in corde suo: Non est Deus*), al cărui statut este, din start, ambiguu. Şi anume, termenul *insipiens* este „suficient de obscur", el poate însemna „nebunul", „ignorantul", „smintitul", „nesocotitul", dar semantica biblică este mai largă, incluzînd, de asemenea, sensurile: „necredincios", „batjocoritor", „răzvrătit", „neascultător".

Adămuţ sistematizează interpretările lui *insipiens* astfel:

a) o interpretare istorică (a comentatorilor evrei) ce identifică prin acest termen pe „neamurile" pe care Dumnezeu nu le-a ales şi care asupresc pe Israel, într-un fel sau altul;

b) interpretarea polemică antisemită (majoritatea comentatorilor medievali) avansează ideea că *insipiens* este evreul ce nu recunoaşte divinitatea lui Christos;

c) o altă interpretare polemică identifică, într-un pasaj înrudit (*Psalmul* 52), pe *insipiens* cu „păgînii";

d) o variantă radicală a interpretării creştine antisemite confiscă *Vechiul Testament*, susţinînd că evreul care neagă divinitatea lui Christos îl neagă şi pe Dumnezeu.

Diversitatea interpretărilor date *Psalmului* 13:1 constituie orizontul în care a fost posibilă formularea argumentului ontologic, de către Anselm. Şi anume, geniul şi originalitatea lui Anselm constau în depăşirea exegezei care încearcă să distingă chipul celui nesocotit precum şi marca sa culturală. În *Proslogion*, termenul *insipiens* capătă un sens absolut, în sensul că întrebarea „*cine* (este nesocotit)?" este înlocuită de întrebarea „*cum* (gîndeşte cel nesocotit)?" Mai precis, prin argumentul anselmian nu se demonstrează ceea ce nici nu poate fi demonstrat (adică existenţa lui Dumnezeu); mai degrabă, proba are un sens negativ, consideră Adămuţ pe linia unor interpretări relativ recente. „Îi este imposibil gîndirii de a afirma că Dumnezeu nu există sub pretextul că ea îl gîndeşte (pe Dumnezeu) ca neexistînd". *Proslogion* vorbeşte în realitate împotriva gîndirii *autonome* care, prin *auditus rei*, neagă adevărul credinţei. Argumentul ontologic are sens numai pentru o *gîndire teonomică* (în sensul lui Paul Tillich). Ca urmare, conchide Adămuţ, „raţionamentul lui Anselm nu e un argument în favoarea existenţei lui Dumnezeu, ci o analiză a gîndirii omeneşti".

4. Adevăr şi instituire pragmatică a sensului

Ideea că dialogul şi critica reprezintă modalităţile esenţiale ale exerciţiului hermeneutic a fost susţinută şi de filosofi provenind din tradiţii intelectuale diferite, dacă nu chiar opuse celor discutate pînă acum. Şcoala raţionalismului critic, iniţiată de Karl Popper, a insistat destul de mult asupra importanţei dezbaterii polemice în stabilirea sensului unor texte transmise de tradiţie. De această problemă se ocupă, în volumul de faţă, Gerard Stan, care a cercetat mai multă vreme filosofia lui Popper. În textul său „Adevăr, reprezentare şi interpretare", Stan semnalează că este posibil să vedem problema hermeneutică în contextul distincţiei dintre filosofiile constructiviste şi filosofiile polemice. Scrierile lui Karl Popper aparţin, în cea mai mare parte, filosofiei de tip polemic, aşa cum indică în special *Societatea deschisă* şi *Mizeria istoricismului*. Interpretările celebre date de Popper textelor clasice ţin de o *hermeneutică proiectivă*, întrucît ele instituie un sens, în loc să descopere unul. În corelaţie cu teoria sa despre adevăr, Popper conturează o concepţie asupra interpretării în care sensul, o dată cu adevărul, nu mai este considerat ca fiind manifest. Acest lucru îl conduce pe Gerard Stan la formularea tezei că, „în activitatea de interpretare, hermeneutul nu trebuie să fie în căutarea vreunui adevăr, ci în căutarea unor mijloace cît mai adecvate cu ajutorul cărora să exprime interesele proprii sau pe cele ale comunităţii". Exemplificarea modului în care funcţionează, la Popper, acest principiu hermeneutic, este făcută cu ajutorul unui „experiment imaginar": plecînd de la interpretările date de Popper lui Platon, Hegel, Marx etc., Stan se întreabă cum ar arăta o istorie a filosofiei scrisă de Popper. Dat fiind interesul lui Popper pentru destinul occidental al conceptelor de *libertate* şi *cunoaştere*, chestiunea revine la o discuţie referitoare la modalitatea de „selectare a informaţiei relevante" pentru interpretarea istorică şi la construirea unui

model capabil să surprindă „logica evenimentului". Un astfel de model a fost propus de hermeneutica modernă, dar autorii relevanți (Schleiermacher, Dilthey) nu au sesizat că „reconstrucția logicii unei situații reprezintă un proces selectiv". Prin urmare, interpretarea istorică presupune înțelegerea unui fapt sau eveniment în acord cu principiul selectivității: aceasta înseamnă că hermeneutica proiectivă nu este o exegeză, căci ea nu reconstituie doctrine și texte, ci reconstruiește logic un profil filosofic din punctul de vedere al propriilor teze ale interpretului. Instituirea unui sens trebuie să răspundă exigențelor de coerență și fertilitate. Dar se poate obiecta aici că așa au procedat chiar Hegel și Marx, autori ideologici pe care Popper i-a etichetat drept istoricişti. Stan arată însă că acuza de istoricism nu poate fi admisă, în cazul lui Popper, deoarece *Societatea deschisă* nu este o utopie liberală, iar raționalismul critic nu impune o interpretare unică a lumii istorice. Dimpotrivă, principiul subiectivității permite exercițiul punctelor de vedere: hermeneutica proiectivă este o filosofie polemică. În schimb, Stan admite că putem identifica la Popper o formă de interpretare ideologică. Folosind terminologia lui Eco, el arată că trebuie să înțelegem prin interpretare ideologică orice utilizare a textului care se situează pe axa receptorului (*intentiones lectoris*) fără să țină prea mult cont de exigențele impuse de axa formală (*intentio operis*) și de origine (*intentio auctoris*). Din acest loc, hermeneutica proiectivă apare ca o deformare a textului, întrucît fertilitatea interpretării este o funcție a criteriului de selecție. „Ideea regulativă a interpretării de tip ideologic nu este și nu poate fi adevărul", afirmă Stan, întrucît interpretul este „animat de dorința de a spune ceva despre sine și despre comunitatea din care face parte". De fapt, credem noi, ideea de adevăr poate fi în continuare acceptată, cu condiția de a o înțelege ca adevăr pragmatic, în tradiția unui filosof precum Richard Rorty. Plecînd de la exemplul lui Popper, autorul arată că interpretarea ideologică nu are

neapărat o conotaţie negativă, dat fiind că ea poate să exprime onestitatea intelectuală şi principiul moral. Stă dovadă în acest sens faptul că autorii care au asumat în scrierile lor misiunea profetică de a spune Adevărul şi de a rezolva în mod definitiv problemele umanităţii au devenit, prin forţa împrejurărilor, nişte mistificatori. Raţionalismul critic propune, de aceea, ca problemele filosofiei să fie rezolvate prin discuţie critică: important este nu să renunţăm la ideile şi credinţele noastre, ci să admitem să le supunem discuţiei şi criticii din partea celorlalţi. Credinţa că libertatea trebuie respectată este o credinţă ca toate celelalte; numai împărtăşirea acestei credinţe de către o comunitate – comunitatea oamenilor liberi – îi dă forţa de a respinge tirania.

Un spaţiu privilegiat al teoriilor „instituţionaliste" este cel al esteticii contemporane. În textul său „Obscuritatea aparenţelor: adevăr şi validitate în interpretarea operei de artă", Cristian Nae pleacă de la o întrebare fundamentală a esteticii actuale: ce anume califică un obiect ca fiind operă de artă? Cu alte cuvinte, care este criteriul prezenţei unei opere de artă? Cum se face că, în perimetrul artei contemporane cel puţin, două imagini identice din punct de vedere perceptiv pot constitui două opere de artă diferite? Premisa de la care pornesc întrebările de mai sus este aceea că opera de artă necesită o interpretare chiar la nivelul cel mai elementar, acela care identifică un obiect ca fiind operă de artă. După Cristian Nae, acest fapt echivalează cu a susţine că opera de artă este un „loc obscur" deoarece ea este calificată ontologic doar prin mijlocirea unei interpretări. Desigur, întreaga discuţie porneşte de la celebrele exemple ale *readymade*-urilor lui Duchamp şi ale *cutiilor Brillo* expuse de Andy Warhol la galeria Stable din New York în 1964. Ce anume face ca un obiect obişnuit să devină operă de artă atunci cînd este expus într-o galerie de artă şi pus, astfel, sub un anumit concept? Cum distingem obiectele artistice de cele non-artistice? Autorul analizează pe larg răspunsul pe care îl dă

Arthur C. Danto. Pentru filosoful american, un obiect este calificat drept operă de artă prin intermediul unei *interpretări constitutive*. Interpretarea, aşadar, constituie ontologic opera de artă: aceasta din urmă nu este un simplu obiect, ci un obiect semnificant, lingvistic, avînd funcţia de a reprezenta. Operei de artă îi sunt specifice, prin urmare, semnificarea şi expresia. Construcţia operei de artă, realizată de către publicul receptor, poate porni chiar de la titlul ei, cu ajutorul căruia este operată o selecţie preliminară a datelor perceptive relevante.

Analiza lui Cristian Nae este, în această privinţă, extrem de complexă. El susţine, cu perfectă îndreptăţire, că „interpretaţionalismul" lui Danto este o ontologie hermeneutică, dar una care, spre deosebire de proiectele omonime ale lui Heidegger ori Gadamer, necesită o reflecţie epistemică asupra validităţii interpretării. Ea revendică, în fond, un concept „tare" al adevărului. Analiza lui Danto este plasată într-un context filosofic mai larg. Pentru Umberto Eco, bunăoară, criteriul validităţii interpretării este, la fel ca pentru Goodman, unul coerentist: „adevărul" interpretării se află în dependenţă de construcţia, de către lector, a lumii posibile prezente în text sau, în cazul nostru, în opera de artă. Interpretarea constitutivă, despre care vorbeşte Danto, descrie de fapt activitatea de creaţie a metaforelor. Însă metaforele nu pot fi corecte ori incorecte. Ele nu se supun criteriului sever al validităţii. În consecinţă, ele nu au nici valoare alethică. Doar reconstrucţia metaforelor poate fi adevărată ori falsă. Danto pune accentul pe reconstrucţia intenţiei semantice a autorului. Din acest punct de vedere, el este un „intenţionalist". Însă pentru înţelegerea intenţiei autorului este necesară buna cunoaştere a *lumii artei*, prin care este cîştigată o *atitudine* şi o competenţă specifice, care îi permit publicului să identifice un obiect *ca* operă de artă. Cele două idei enunţate mai sus – accentul pus pe intenţia autorului şi cerinţa epistemică de familiarizare cu lumea artei – prezintă şi anumite dezavantaje.

Prima dintre ele ar putea conduce la teza conform căreia există o unică interpretare corectă. Aplicat la opera de artă, acest principiu transformă, de fapt, receptarea în simplă exegeză. Acest neajuns este adîncit de cea de-a doua idee, care propune transformarea receptorului de artă în veritabil specialist. Acest pericol, arată Cristian Nae, poate fi numit „academism".

În ultima parte a textului său, Cristian Nae optează pentru o versiune neo-pragmatistă a interpretării operei de artă. În opinia sa, opera de artă se adresează nu doar specialistului, ci şi publicului larg. În plan hermeneutic, aceasta înseamnă că opera de artă se supune nu doar actului „elitist" al interpretării – adică al decodificării semantice şi al explicitării critice –, ci şi experienţei estetice de primă instanţă a oricărui receptor, experienţă care nu e alta decît cea a simplei înţelegeri. Distincţia dintre înţelegere şi interpretare este relevantă pentru orice ontologie hermeneutică. Proiectul gadamerian, bunăoară, nu reprezintă o abordare a faptului interpretării metodice, ci o descriere fenomenologică a fenomenului înţelegerii – a modului în care el se articulează în fiinţa umană prin fiecare act al omului. Exigenţa severă a validităţii, impusă de către Danto, este astfel „slăbită". Cu cît ne îndepărtăm mai mult de pretenţia validităţii (a adevărului epistemic), cu atît mai mult sporesc valenţele ontologice ale proiectului lui Danto.

Reflectînd asupra unui concept mai larg de interpretare, putem realiza că obscuritatea este constitutivă procesului de înţelegere şi că, aşa cum arăta Schleiermacher, universală este numai neînţelegerea. Această constatare nu este punctul nodal al unei forme de scepticism hermeneutic, ci expresia însăşi a dependenţei dintre înţelegere şi „lumea vieţii". Găsim în textul lui Adrian Poruciuc cîteva sugestii în acest sens. Textul său, intitulat „Etimologie populară şi etimologie asociativă", ridică o chestiune esenţială, din punctul nostru de vedere, cu privire la condiţia interpretării în cunoaşterea lingvistică comună. Mai precis, analiza modului de formare a etimologiilor populare

lasă să se întrevadă dimensiunea dialogică a cunoaşterii lingvistice, pe care a relevat-o Gadamer. Lingvistica diacronică şi cea comparativă pun în lumină dependenţa competenţei lingvistice de anumite alegeri (performanţe) din trecut; iar, după cum ni se pare, acestea suportă fără rezerve o înţelegere prin filosofia gadameriană a limbii. Fireşte, din interiorul disciplinei proprii, A. Poruciuc nu recurge la hermeneutica lui Gadamer, ci la psiho- şi sociolingvistică; dar noi vom traduce observaţiile sale în limbajul filosofiei hermeneutice. Mergînd pe linia observaţiilor făcute de autor, trebuie remarcat faptul că termenul „etimologie populară" ridică o serie de probleme de natură epistemologică şi hermeneutică. Conform definiţiei unui dicţionar american (AHD), citat de Poruciuc, etimologia populară ar fi „o modificare în formă a unui cuvînt sau fraze, rezultînd dintr-o noţiune populară *incorectă* a originii sau semnificaţiei termenului, sau din influenţa unor termeni familiari consideraţi *greşit* ca fiind analogi". Autorul observă că cei doi termeni subliniaţi (engl. *incorrect* şi *mistakenly*) sugerează că „etimologia populară trebuie tratată ca un fenomen negativ". În schimb, din perspectivă psiholingvistică, se poate arăta că erorile de interpretare ale vorbitorului comun se nasc din dorinţa de a produce un discurs transparent şi de a exercita o formă de control asupra limbii. Nu vom intra în detalii cu privire la exemplele oferite de lingvist, în schimb profităm de materialul oferit pentru a evidenţia cîteva puncte de legătură cu chestiunea hermeneutică.

În primul rînd, ar fi problema exactităţii şi a rigorii lingvistice. A considera etimologiile populare din perspectiva ignoranţei vorbitorilor şi a erorilor de interpretare înseamnă a te raporta la limbă cu nişte criterii de obiectivitate care, fiind mult prea rigide (faţă de istoricitatea limbii), sunt prea puţin riguroase (precum conceptul de rigoare în „ştiinţele spiritului", după Heidegger). În ce priveşte această problemă, hermeneutica filosofică arată că *decizia* privitoare la actualizarea semnificaţiei

prin utilizarea unei expresii lingvistice este dependentă de structura înţelegerii, adică de prejudecăţi, iar acest lucru este valabil atît în cazul vorbitorului oarecare, cît şi în cazul lingvistului. Totodată, întrucît „alunecările popular etimologice s-au petrecut în număr mai mare în perioade şi zone în care au lipsit [...] factorii normativi [...] în epoci la care nici nu avem acces" (spune A. Poruciuc), este evident că fenomenul respectiv trebuie tratat în chip pozitiv, ca material empiric ce se oferă analizei lingvistice.

În al doilea rînd, fenomenul etimologiilor populare, pe care ni-l aduce în atenţie Adrian Poruciuc, poate fi considerat ca o ilustrare a concepţiei gadameriene despre limbă. Pentru Gadamer, limba nu este numai un *mijloc* de comunicare, ci este un *mediu universal* în care este posibilă înţelegerea lumii şi întîlnirea cu altul, în forma dialogului. Discutînd chestiunea înţelegerii, Gadamer arată că traducerea (dintr-o limbă în alta, dar şi în interiorul aceleiaşi limbi) constituie modelul veritabil al înţelegerii, întrucît prin traducere se operează o transpunere a sensului în sistemul prejudecăţilor proprii, dar, în acelaşi timp, şi o negociere cu privire la sens, avînd ca fir călăuzitor „lucrul însuşi". Etimologiile populare ar fi, deci, o oglindire a modului în care funcţionează limba la nivelul comun, după modelul dialogic, încă lipsit de dimensiunea reflecţiei critice (a lingvisticii sau a filosofiei limbii); totuşi, ele trădează „grija pentru limbă" la un nivel prealabil, intuitiv. Problema este că lingvistul sau filosoful pot rata complet legătura cu geniul limbii, atîta vreme cît preţuiesc exactitatea tehnică. Căci, de pildă, numind prin cuvîntul *delavariţă* sau *delavară* un soi de struguri care se numesc la origine *delaware* (exemplul este preluat din Poruciuc), legiuitorul popular al numelor a schimbat, prin deplasare fonetică, sensul şi motivaţia sensului iniţial. Lingvistul poate strîmba din nas sau poate zîmbi condescendent, aşa cum se şi întîmplă de fapt (ne-o spune, de asemenea, Poruciuc). Pentru lingvist obiectul este *limba*, dar el

nu ştie nici ce gust are *delavara*, nici cînd trebuie să fie culeasă: îi lipseşte o anumită înţelegere prealabilă. La acest nivel poate fi reperată dimensiunea hermeneutică autentică a problemei etimologiilor populare: înţelegerea limbii necesită un dialog permanent între mînuitorul de cuvinte şi mînuitorul de lucruri. Aşa cum rezultă din scrierile lui Heidegger sau din cele ale lui Gadamer, această mediere între reflecţie şi experienţă o realizează numai poetul.

CORNELIU BÎLBĂ
GEORGE BONDOR

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul 1

Problema adevărului în filosofia hermeneutică

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

GEORGE BONDOR

Adevăr hermeneutic şi metodă fenomenologică în *Fiinţă şi timp*[1]

Hermeneutical Truth and Phenomenological Method in *Being and Time*

(Abstract)

The aim of the present paper is to analyse the way in which Heidegger's work Being and Time *is based on the relationship between four concepts with methodological function: phenomenon – logos – interpretation (*Auslegung*) – truth. This relationship describes the methodological code of the Heideggerian analysis: the definition of the phenomenality, the identification of the only possible phenomenon (being) that satisfy the phenomenological definition and the drafting of the way of access to being. Truth as disclosedness (*Erschlossenheit*) belongs to the constitution of being of* Dasein *and it is not primordially a determination of the statements.* Dasein *is at the same time „in untruth" because the falling prey (*Verfallen*) belongs equiprimordially to its constitution. In the last part of the paper we identify the main changes of the concept of truth and of the meaning of phenomenality after the well-known Heideggerian* Kehre.

[1] Textul de faţă prezintă cîteva dintre rezultatele unei cercetări finanţate, în cadrul unui Rückkehrstipendium, de către Fundaţiile Alexander von Humboldt şi Hertie.

BCU IAŞI - BABEŞ-BOLYAI UNIVERSITY LIBRARY

Hermeneutica facticităţii şi sursele ontologiei

În lucrarea de *Habilitation* despre Duns Scotus (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916), Heidegger îşi propune sarcina – în fond extrem de ambiţioasă – de a reunifica istoria şi temporalitatea, pe de o parte, cu imuabilitatea şi pretenţia de validitate, caracteristici dintotdeauna ale „logicului", pe de altă parte. Ideea centrală ce străbate deopotrivă lucrarea timpurie şi primele sale cursuri este aceea că este necesară o regîndire a categoriilor pornind de la temeiul lor factic, care nu e altul decît viaţa conştiinţei. Altfel spus, categoriile nu sînt entităţi derivate, în chip abstract, dintr-un intelect ce a pierdut contactul cu viaţa. Dimpotrivă, ele derivă din viaţa ca atare. Valoarea lor obiectivă trebuie probată pornind chiar de la viaţa conştiinţei, de la „spiritul viu", prin definiţie istoric şi temporal[1]. Tînărul Heidegger anunţă astfel un drum propriu în filosofie, aflat într-o explicită concurenţă cu orientările influente ale timpului, îndeosebi cu neokantianismul. Mai întîi, evidenţiind cerinţa validităţii şi a obiectivităţii categoriilor, el evită discursul simplist de tip antropologic. Pe scurt, subiectul empiric nu poate funcţiona ca fundament al filosofiei. În al doilea rînd, discursul filosofic nu poate urma îndeaproape nici maniera transcendentală de a gîndi. Aşadar nici eul empiric, nici eul transcendental nu mai pot constitui un veritabil început al filosofiei. Unicul teren ferm din care trebuie să izvorască exerciţiul filosofic este

[1] Conceptul de „spirit viu" este preluat de la Dilthey, fiind folosit în primele prelegeri heideggeriene pentru a desemna fiinţarea umană. Cf. Gianni Vattimo, *Introduction à Heidegger*, traduit par Jacques Rolland, Les Éditions du Cerf, Paris, 1985, pp. 13-15; Otto Pöggeler, *Drumul gîndirii lui Heidegger*, traducere de Cătălin Cioabă, Humanitas, Bucureşti, 1998, pp. 16-18.

istoricitatea „spiritului viu", numită mai tîrziu „facticitate a existenţei". Expresia era destinată să indice că solul în care se originează eul pur este însăşi existenţa factică, din care cresc şi se hrănesc toate raporturile noastre faţă de lume, teoretice sau practice. Aceasta devine chestiunea fundamentală a cursului din semestrul de vară al anului 1923, *Ontologie (Hermeneutica facticităţii)*[1]. „Viaţa", „spiritul viu" desemnează deja aici „*Dasein*-ul propriu", definitiv impregnat de situarea sa factică[2]. Întreaga cercetare e numită apoi, sintetic, *hermeneutică*. Aceasta din urmă nu este însă concepută în sensul unei banale teorii despre interpretare, ci ca „manieră unitară de a ataca, a aborda, a accede, a interoga şi a explicita facticitatea"[3]. Prin intermediul ei *Dasein*-ul cîştigă atît accesul la faptul propriei înstrăinări, al căderii sale, cît şi putinţa de a-şi descoperi propria libertate, iar astfel de a dobîndi o autentică înţelegere de sine. Deoarece *Dasein*-ul este deja înzestrat cu această decisivă alternativă a posibilităţilor sale autentice ori inautentice, hermeneutica este chemată să joace rolul unei „treziri" din starea de alienare căreia i se abandonează în mod curent: „Hermeneutica are sarcina să facă *Dasein*-ul de fiecare dată propriu accesibil şi comunicabil, în caracterul său de fiinţă, tocmai acestui *Dasein*, să pornească în urmărirea înstrăinării de sine de care este atins *Dasein*-ul. Prin hermeneutică se configurează o posibilitate a *Dasein*-ului de a

---

[1] Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, în *Gesamtausgabe* (în continuare GA), Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988.

[2] „Faktizität ist die Bezeichnung für den Seinscharakter «unseres» «eigenen» *Daseins*" (p. 7).

[3] GA 63, p. 9: „die einheitliche Weise des Einsatzes, Ansatzes, Zugehens, Befragens und Explizierens der Faktizität".

deveni şi de a fi, pentru sine însuşi, *în modul înţelegerii*"[1]. Este motivul pentru care înţelegerea la care accede *Dasein*-ul reprezintă, în cele din urmă, o „stare de veghe" (*Wachsein*) cu privire la sine: „Tema cercetării hermeneutice este *Dasein*-ul de fiecare dată propriu, şi anume unul interogat în manieră hermeneutică cu privire la caracterul său de fiinţă, în intenţia de a iniţia o trezire radicală a lui însuşi"[2]. Nu întîmplător, această hermeneutică prezintă totodată caracterul unei *Destruktion*: trebuie supuse destrucţiei acele niveluri solidificate ale explicitării, acele *Ausgelegtheiten* ce conduc *Dasein*-ul în afara lui însuşi, în registrul „căderii". Înainte de toate, hermeneutica trebuie să demonteze acea formă împietrită a explicitării care a ajuns să fie dominantă, să deconstruiască tendinţele şi căile ascunse de explicitare şi, nu în ultimul rînd, să ajungă, printr-o *întoarcere deconstructivă* (*im abbauenden Rückgang*), la sursele originare ale explicitării înseşi. De aceea, „hermeneutica îşi îndeplineşte sarcina doar pe calea destrucţiei"[3].

Ce are însă de a face cu „ontologia" acest raport dintre „hermeneutică" şi „facticitate"? Şi cum anume stau ele

---

[1] GA 63, p. 15.

[2] GA 63, p. 16.

[3] Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und Göttinger Philosophische Fakultät [1922]*, hrsg. von Günther Neumann, Philipp Reclam jun., Stuttgart, p. 34. Pentru alte precizări referitoare la hermeneutica facticităţii, a se vedea şi: Jean Grondin, „Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer", in: *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, 2003, pp. 60-67; Theodore J. Kisiel, *The genesis of Heideggers* Being and Time, University of California Press, Berkeley, 1993.

împreună? Termenul de „ontologie" e menit să indice că în joc nu este un act de cunoaştere, prin care am accede la un „obiect" numit „facticitate a existenţei". Dimpotrivă, *Dasein*-ul propriu, de fiecare dată acest *Dasein* (*jeweilig dieses Dasein*), iremediabil atins de situarea sa factice, asumă radical o aşa-numită grijă faţă de sine, faţă de modul în care se împlineşte, de fiecare dată, facticitatea existenţei sale. Fiinţarea umană trăieşte clipă de clipă în modalitatea explicitării, iar tematizarea facticităţii este una hermeneutică deoarece se întemeiază în obiectul ei, *Dasein*-ul, capabil, nevoit, ba chiar chemat să realizeze respectiva explicitare, tocmai în virtutea grijii faţă de sine ce-i este definitorie[1]. În alţi termeni, *Dasein*-ul este un *ens hermeneuticum*, iar accesul la facticitatea sa este, de asemenea, eminamente hermeneutic[2]. Metoda este însă cea fenomenologică, iar caracterul hermeneutic al demersului heideggerian derivă din metoda asumată.

Fenomen, logos, adevăr

Ce este, de fapt, fenomenologia? Pentru a răspunde la această întrebare, Heidegger recurge la analiza celor doi

---

[1] „Din punctul de vedere al «obiectului» ei, hermeneutica, văzută ca pretinsă cale de acces la acesta [la obiectul ei, adică *Dasein*-ul: n.n.], indică faptul că el îşi are fiinţa prin aceea că e capabil de explicitare şi are nevoie de explicitare, precum şi că fiinţei sale îi aparţine faptul de a fi oarecum într-o stare de explicitare." (GA 63, p. 15)

[2] Cf. Jean Grondin, „Hermeneutik. Selbstauslegung und Seinsverstehen", in: Dieter Thöma (hrsg.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart u. Weimar, 2003, pp. 48-9.

termeni care compun acest cuvînt: *fenomen* şi *logos*, ambii gîndiţi pornind de la înţelesul lor grecesc.

În paginile paragrafului 7 din *Fiinţă şi timp*, conceptul de fenomen primeşte o analiză riguroasă şi pertinentă[1]. Aceasta depăşeşte şi include înţelesurile precedente ale conceptului în discuţie. Înţelesurile prefenomenologice (kantian şi hegelian), dar şi cel al fenomenologiei husserliene sînt acum prinse într-o definiţie completă. După cum vom vedea, ele sînt privite ca sensuri parţiale, derivate sau chiar deviante ale acestui concept. Înţelesul său este expus pornind de la termenul grecesc din care el derivă: *phainomenon*. Heidegger constată că el provine de la verbul *phainesthai*, care în greaca veche are sensul de „a se arăta". Astfel, *phainomenon* înseamnă „ceea ce se arată, ceea ce este manifest"[2]. Or, pentru ca ceva să se arate, e necesar ca el să fie adus la lumina zilei. Nu întîmplător, constată Heidegger, termenul grecesc trimite la ideea de lumină, la acel ceva graţie căruia şi „în care ceva poate să devină manifest, vizibil în el însuşi". Fenomenul este, aşadar, „ceea ce se arată în sine însuşi, ceea ce este manifest". În alţi termeni, fenomen este doar acel ceva care se arată pornind de la sine însuşi, fără ca în spatele său să rămînă ceva care nu se arată. Cu cea din urmă precizare, conceptul fenomenologic de fenomen este deosebit de conceptul omonim kantian, definit de filosoful german ca apariţie. Or, apariţia presupune, în înţelegere kantiană, faptul că ceva care nu se arată el însuşi apare prin altceva care se arată pe sine, dar care totodată indică, în manieră impură, şi acel ceva care nu se arată. Astfel, observă

---

[1] Paragraful metodologic al principalei lucrări heideggeriene (§ 7) are un corespondent în § 9 din *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*.

[2] *Sein und Zeit* (în continuare SZ), 12. Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1972, p. 28 (*Fiinţă şi timp*, traducere de Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003, p. 38).

Heidegger, „faptul de a apărea (*Erscheinen*) este o *ne-arătare-de-sine*". Un bun exemplu pentru înţelegerea kantiană a fenomenului, ales în mod inspirat, este cel al simptomelor unei boli. Pe scurt, boala este acel ceva care nu se arată ea însăşi, ci se anunţă prin simptomele ei. Doar cele din urmă se arată, numai că fac acest lucru pornind de la altceva decît ele însele, anume de la boala pe care o anunţă. Este vorba deci de structura trimiterii, a indicării printr-un fel de mediere, a arătării prin substituţie. Structura dezvăluită astfel este cea a reprezentării[1]. Desigur, apariţia ca atare este dependentă de fenomen, altfel spus de arătarea de sine. Tot pe seama structurii apariţiei poate fi înţeleasă şi structura emanaţiei, nu de puţine ori invocată în istoria metafizicii. Totodată, conceptul de fenomen este delimitat riguros de noţiunea de aparenţă. Cea din urmă desemnează ceea ce se arată într-o manieră pervertită, trecînd „drept ceea ce ea nu este în ea însăşi". În acest caz, fiinţarea – căci ea este ceea ce numim generic fenomen – „arată ca şi...". Însă ceva nu poate arăta ca altceva decît dacă este doar în temeiul structurii generale a arătării de sine. Prin urmare, aparenţa există, şi ea, numai pe seama fenomenului.

Aceste distincţii conceptuale ne permit să înţelegem mai uşor legătura, oarecum secretă, dintre fenomen şi adevăr. Căci aparenţa numeşte, într-un fel, falsul: ceea ce se arată ca altceva decît este. Dimpotrivă, ceea ce are statutul de fenomen se înrudeşte cu adevărul, întrucît denumeşte arătarea de sine a fiinţării aşa cum este ea. Dar asupra acestei legături vom reveni.

Această dublă posibilitate – arătarea de sine şi ne-arătarea de sine, altfel spus neascunderea şi ascunderea – justifică faptul că fenomenele fenomenologiei sînt înainte de toate ascunse, iar

---

[1] Jean-François Courtine, „Le préconcept de la phénoménologie et de la problématique de la vérité dans *Sein und Zeit*", în Franco Volpi ş.a., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1988, p. 85.

fenomenologia este necesară tocmai în vederea scoaterii lor din ascundere. Aici se înscrie, în fond, tema uitării întrebării privitoare la sensul fiinţei, plasată de Heidegger ca punct de plecare al lucrării sale principale. Totodată, astfel se explică din ce motiv este necesară o „destrucţie hermeneutică a ascunderii"[1]. Fenomenologia e pusă la lucru pentru a nu descrie ceva care ne este deja întru totul vizibil, ci tocmai ceea ce nu se arată, „lucrurile" care se găsesc disimulate prin chiar modul lor de a fi.

Dar cum devin vizibile fenomenele? Cum ajunge la expresie ceea ce se arată în sine însuşi? Fenomenele ajung la expresie prin vorbire, a cărei formă privilegiată este enunţul. De ce enunţul? Pentru că el nu e altceva decît legătura dintre acel ceva despre care se spune ceva şi ceea ce se spune despre acesta. Aşa cum ne-a învăţat logica, aceasta nu e alta decît legătura dintre subiect şi predicat. Dar cum e posibilă cea din urmă? Ce anume justifică, la rigoare, sinteza unui subiect cu un predicat? Analiza lui Heidegger atinge aici punctul culminant. Sinteza enunţiativă defineşte faptul că subiectul se arată *ca* predicat. Această sinteză situată la nivelul discursului e posibilă întrucît în ea se află la lucru o altă sinteză, situată la nivelul elementar al arătării lucrurilor. Căci „*ceea ce* este spus trebuie să fie extras *din* acel ceva despre care se vorbeşte, în aşa fel încît comunicarea prin discurs, în ceea ce ea spune, face manifest acel ceva despre care ea vorbeşte şi totodată îl face accesibil altuia"[2]. Tocmai structura lui „ca", gîndită la nivelul arătării lucrurilor înseşi, descrie esenţa *logos*-ului: „a face să se vadă ceva în *aflarea sa laolaltă* cu ceva, a face să se vadă ceva *ca* ceva"[3]. Însă ceva poate să se vadă în două moduri, care

---

[1] Cf. Jean Grondin, art. cit., p. 49.

[2] SZ, p. 32 (trad. rom. p. 43).

[3] SZ, p. 33 (trad. rom. p. 44). Această structură a *logos*-ului, arată Heidegger în cursul său *Platon: Sophistes*, din semestrul de iarnă

definesc tocmai adevărul şi falsul. Adevărul este atunci cînd „fiinţarea *despre care* este vorba e scoasă în afară din ascunderea ei şi e făcută să se vadă ca un neascuns (*alethes*), este des-coperită". Dimpotrivă, falsul presupune înşelăciunea în sensul de acoperire: „a pune ceva în faţa a ceva (făcîndu-l astfel să fie văzut) şi a-l prezenta, în consecinţă, *ca* ceva care el *nu* este"[1]. Observăm din nou că falsul se dovedeşte a fi o formă derivată şi deviantă a adevărului, după acelaşi model al raportului dintre fenomen şi aparenţă.

Analiza *logos*-ului ne revelează faptul că discursul nu îşi este suficient sieşi, el nefiind sediul adevărului. Locul primordial al adevărului şi al falsului nu este enunţul, ci survenirea lucrului însuşi. Adevărul logic (sau epistemologic) se întemeiază deci într-un adevăr ontologic. Acesta din urmă va fi analizat în § 44 din *Fiinţă şi timp*, în vreme ce structura „ca", al cărei rol în analiza *logos*-ului l-am surprins deja, va primi o confirmare existenţială prin tematizarea explicitării şi a limbajului (§§ 32-33). Dar înainte de a ajunge la acestea să urmărim cum se articulează pre-conceptul fenomenologiei pornind de la analizele dedicate conceptelor de fenomen şi *logos*.

Ontologie, fenomenologie şi hermeneutică

Fenomen este, aşadar, ceea ce trebuie scos din ascundere şi adus la lumină: „În chip evident tocmai ceea ce, în primă instanţă şi cel mai adesea, *nu* se arată; ceea ce – prin raport cu ceea ce în primă instanţă şi cel mai adesea se arată – este *ascuns*, însă care în acelaşi timp este ceva care în chip esenţial ţine de ceva care în primă instanţă şi cel mai adesea se arată, şi

---

1924-1925 (GA 19), se întîlneşte deja la Aristotel, în *Etica nicomahică*, VI, 2-6.

[1] SZ, p. 33 (trad. rom. p. 44).

anume în aşa fel încît îi constituie sensul şi temeiul"[1]. Fiind ceea ce se arată în sine însuşi, fenomenul „nu poate cîtuşi de puţin să fie ceva «în spatele căruia» se mai află ceva «care nu apare»". Unicul fenomen care satisface această condiţie este însăşi „fiinţa fiinţării". Prin urmare, fenomenologia e chemată să ofere accesul la acel ceva ce trebuie să devină tema ontologiei, ceea ce echivalează cu a spune că „ontologia nu e posibilă decît ca fenomenologie"[2]. Fiinţa fiinţării este acel ceva care nu poate fi prezent, in-determinatul ce trebuie înţeles fără a-l aduce la o formă a determinării. Însă pentru a accede la fiinţa fiinţării este necesară o prealabilă prezentare chiar a fiinţării, după modul de acces care îi este propriu. Fiinţarea, anume ceea ce prin excelenţă este determinat, trebuie supusă în prealabil destrucţiei, pentru a face experienţa in-determinatului[3].

Cum putem însă interoga fiinţarea, atîta vreme cît ea este atît de divers prezentificată? Soluţia aleasă de Heidegger constă în chestionarea unei fiinţări privilegiate, una ce dispune de o prealabilă înţelegere a fiinţei. Aceasta este *Dasein*-ul, înzestrat cu o întîietate deopotrivă ontică şi ontologică. Înainte de orice analiză a structurilor fiinţei în genere este necesară descrierea structurilor de fiinţă ale *Dasein*-ului. Întreaga analiză este o descriere fenomenologică, care are caracterul unei *explicitări* a sensului autentic al fiinţei şi a structurilor fundamentale ale fiinţei proprii, motiv pentru care ea este caracterizată drept „hermeneutică"[4]. Explicitarea (*Auslegung*) denumeşte aici

---

[1] SZ, p. 35 (trad. rom. p. 46).

[2] SZ, pp. 35-36 (trad. rom. p. 47).

[3] Cf. Günter Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, 3. Auflage, Beltz Athäneum, Weinheim, 2000, p. 71.

[4] Este primul înţeles al hermeneuticii dintre cele patru menţionate în § 7 (SZ, p. 37; trad. rom. p. 49). A se vedea şi Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, „Heideggers Grundlegung der Hermeneutik. Vorverständigung über Thema und Weg", în Annemarie Gethmann-Siefert und Elisabeth Weisser-Lohmann (hrsg.), *Kultur*

exerciţiul fenomenologico-hermeneutic al întregii lucrări, însă confirmarea ei existenţială va fi oferită prin analiza ei în calitate de structură existenţială (§ 32). Explicitarea este, de aceea, pre-teoretică şi pre-tematică. În *Sein und Zeit*, „hermeneutica" este introdusă drept completare – şi corectură – a metodei fenomenologice. Dacă explicitarea structurilor „*Dasein*-ului propriu" continuă proiectul de hermeneutică a facticităţii din 1923, explicitarea sensului fiinţei este noutatea hermeneuticii din *Sein und Zeit*. Hermeneutica şi fenomenologia lucrează aici împreună, asigurînd accesul la ceea ce este ascuns (fiinţa) şi la cel care ascunde (*Dasein*-ul marcat de uitarea fiinţei). În cursul din 1923 încă nu era pusă nemijlocit problema fiinţei, ci doar cea privitoare la fiinţa *Dasein*-ului propriu. Precumpăneau acolo situaţia facticităţii *Dasein*-ului şi cea a căderii (*Verfallen*), motiv pentru care *Dasein*-ul era mai degrabă in-aparent din punct de vedere fenomenologic. Hermeneutica viza acolo doar trezirea existenţielă a „*Dasein*-ului *propriu*", în vreme ce în *Sein und Zeit* ea asumă pînă la capăt sarcina explicitării tuturor structurilor fundamentale – existenţiale – ale „*Dasein*-ului ca atare", care are, acum, un caracter pur şi simplu „hermeneutic"[1].

Acest prim sens al hermeneuticii apare datorită echivalării descrierii fenomenologice cu explicitarea, care nu e nimic altceva decît o sesizare a obiectelor printr-o punere în lumină (*Aufweisung*) şi o legitimare (*Ausweisung*)[2]. Astfel:

– *Kunst – Öffentlichkeit*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2001, pp. 143-155; Jean Grondin, „L'herméneutique dans *Sein und Zeit*", în Jean-François Courtine (éd.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, pp. 179-192.

[1] El poate fi numit astfel deoarece are ca principală determinaţie înţelegerea fiinţei. Cf. Jean Grondin, art. „Hermeneutik. Selbstauslegung und Seinsverstehen", op. cit., p. 49.

[2] SZ, p. 35 (trad. rom. p. 46).

„Fenomenologia *Dasein*-ului este hermeneutică în semnificaţia originară a cuvîntului, potrivit căreia el desemnează activitatea explicitării"[1]. Întrucît pune în lumină orizontul cercetării ontologice a fiinţării *Dasein*, în care se întemeiază toate cercetările ontologice ale fiinţărilor care nu sînt de ordinul *Dasein*-ului, hermeneutica este asumată, în al doilea rînd, ca elaborare a condiţiilor de posibilitate ale oricărei ontologii[2]. Apoi, luată în sensul cel mai restrîns, ea trebuie văzută ca „analitică a existenţialităţii existenţei", iar în sens derivat, deoarece istoricitatea *Dasein*-ului este condiţia ontică a cercetării istoriografice, hermeneutica elaborată existenţial stă la baza conceptului clasic omonim, înţeles ca metodologie a ştiinţelor spiritului.

---

[1] SZ, p. 37 (trad. rom. p. 49). Descripţia ca *Auslegung* pre-teoretică se opune aici înţelegerii ei husserliene ca reflexie. Cf. Friedrich-Wilhelm von Hermann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von «Sein und Zeit»*, Band 1: *Einleitung: die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, pp. 368-372. De asemenea, Friedrich-Wilhelm von Hermann, *Heideggers Grundlegung der Hermeneutik*, in: Annemarie Gethmann-Siefert und Elisabeth Weisser-Lohmann (hrsg.), *Kultur – Kunst – Öffentlichkeit. Philosophische Perspektiven auf praktische Probleme*, Festschrift für Otto Pöggeler zum 70. Geburtstag, Wilhelm Fink Verlag, München, 2001, p. 145. În prelegerile timpurii, toate conceptele „hermeneutice" au menirea de a depăşi caracterul teoretic reflexiv al fenomenologiei husserliene (*ibid.*, p. 143).

[2] Aşa cum arată Greisch, ontologia fundamentală prezintă şi ea o dimensiune hermeneutică. Cf. Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, ed. cit., p. 109, unde trimite la § 63 din *Sein und Zeit* şi la *Grundprobleme der Phänomenologie*, partea finală: ontologia fundamentală ca „onto-hermeneutică".

Pornind de la primele trei sensuri, progresiv introduse, Heidegger elaborează o importantă definiţie a filosofiei, surprinzătoare deopotrivă prin concizia şi cuprinderea ei: „ontologie fenomenologică universală, avînd ca punct de plecare hermeneutica *Dasein*-ului, care, ca analitică a *existenţei*, a fixat capătul firului călăuzitor al oricărei interogări filosofice acolo unde ea *izvorăşte* şi acolo unde ea se *repercutează*"[1]. Acel ceva din care izvorăşte interogarea filosofică (despre fiinţă prin definiţie) este însuşi *Dasein*-ul. În el şi în analitica sa se repercutează „lumina care provine din ideea de fiinţă în genere, lămurită în prealabil"[2]. Ontologia hermeneutică este *universală* deoarece „*Dasein*-ul hermeneutic", cu structurile sale existenţiale, este universal. Cum putem înţelege această universalitate? Înainte de toate, prin faptul că *Dasein*-ul este „hermeneutic", avînd înscris în propriul mod de a fi o înţelegere a fiinţei în genere, iar fiecare fiinţare umană este constituită astfel. Aşadar ontologia e înscrisă în *Dasein*-ul însuşi[3]. Apoi, prin aceea că, pornind de la

---

[1] SZ, p. 38 (trad. rom. p. 50); reluat şi la p. 436 (trad. rom. p. 575).

[2] SZ, p. 436 (trad. rom. p. 575). Dimpotrivă, din § 7 înţelegem mai curînd că hermeneutica *Dasein*-ului, văzută ca o trezire a acestuia, se repercutează asupra lui. Datorăm observaţia lui Jean Grondin, *L'herméneutique dans* Sein und Zeit, in: *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, 2003, p. 56 şi *passim*.

[3] În definiţia filosofiei din § 7, hermeneutica apare ca mediind între ontologie şi fenomenologie. Doar plecînd de la hermeneutica *Dasein*-ului poate fi filosofia deopotrivă ontologie (filosofie despre fiinţă) şi fenomenologie (avînd de-a face cu fenomenele). Definiţia de aici este o reluare parţială a unei fraze din prelegerea *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1921), în care se afirmă că filosofarea izvorăşte din şi se repercutează în experienţa factice a vieţii, fapt pe care filosofii din trecut au încercat să-l escamoteze (GA 60, p. 15). Chestiunea a fost observată de Jean Grondin, *L'herméneutique dans* Sein und Zeit, op. cit., p. 40.

Dasein şi de la analitica existenţială, devine posibilă orice altă cercetare ontologică.

Analiza conceptelor de fenomen, *logos* şi fenomenologie ne-a revelat legătura existentă între metoda fenomenologică, structura explicitării şi problema adevărului. Ultimele două vor fi aprofundate în continuare. Dar pentru a ajunge la tema explicitării este necesară o trecere prin structura existenţială a înţelegerii, împreună cu care ea trebuie gîndită. Odată cu tematizarea acesteia devine evident în ce anume constă transformarea hermeneutică a fenomenologiei, operată de Heidegger încă din perioada prelegerilor susţinute la Freiburg, dar definitivată în lucrarea sa principală.

Universalitatea înţelegerii

Spre deosebire de Husserl, care considera că sensul fenomenelor este constituit de către *ego*-ul pur, Heidegger priveşte raportul nostru primar cu fiinţările prin tematica decisivă a înţelegerii. Aceasta reprezintă un *act* întotdeauna deja realizat, în forma unei prealabile „înţelegeri a fiinţei" (*Seinsverständnis*). Din punct de vedere ontic, *Dasein*-ul se află de fiecare dată într-o anumită înţelegere a fiinţei[1], care însoţeşte fiecare raportare la fiinţări. În ea se întemeiază toate celelalte moduri de a fi ale sale. Nu ştim de unde anume survine ea în noi, ci doar că ne este cumva dată. Existăm permanent într-un mod al acesteia, chiar şi atunci cînd de fapt nu înţelegem ceva. Omul, desemnat ca fiinţă-în-lume, este situat în posibilităţi de înţelegere deja date, fără a fi el însuşi originea „constituantă" a acestora (precum în scenariul fenomenologic husserlian). Este aşa-numita stare de aruncare (*Geworfenheit*), care exprimă faptul trecutului (*Gewesenheit*) pe care *Dasein*-ul îl poartă cu sine. Pe scurt, *Dasein*-ul se află într-o lume în care este deschis către anumite posibilităţi de

[1] SZ, § 4, p. 12 (trad. rom. p. 17).

înţelegere, în vreme ce altele îi sînt inaccesibile. Aceasta nu înseamnă însă că sîntem concediaţi în ipostaza de „*Dasein*", ca şi cum am „cădea" dintr-un alt „domeniu", ci starea de aruncare semnifică aşa-numita „facticitate a remiterii" (*Faktizität der Überantwortung*)[1]: *Dasein*-ul trebuie să existe în interiorul acelor posibilităţi prealabile cărora le-a fost remis, astfel că el nu îşi este niciodată disponibil sieşi[2]. Înţelegerea, expresie a prealabilei întîlniri între *Dasein* şi lumea sa, a apartenenţei sale la o lume, numeşte la nivelul elementar al facticităţii chiar orientarea către fiinţare (*das Sich-richten auf Seiendes*), ce nu trebuie văzută ca şi cum el ar ieşi dintr-un presupus „înăuntru" pentru a întîlni lucrurile; căci, „potrivit felului său fundamental de a fi, el este întotdeauna deja «afară», în-preajma unei fiinţări pe care o întîlneşte în lumea de fiecare dată deja des-coperită"[3]. În starea lui de aruncare (*Geworfenheit*), ba chiar şi atunci cînd încearcă să o evite, sau mai ales atunci, *Dasein*-ul este deschis prin situarea lui afectivă (*Befindlichkeit*). Abia aceasta devine condiţia de posibilitate a vizării lucrurilor: unde nu există situare afectivă nu există nici fiinţă-în-lume, nici fiinţă-cu-celălalt, nici existenţă. Astfel, situarea afectivă susţine şi face posibilă raportarea fenomenologică la lumea ca atare. Mai mult, ea „constituie existenţial deschiderea către lume a *Dasein*-ului"; ei îi datorăm des-coperirea primordială a lumii[4]. Din acest motiv, situarea afectivă se înrudeşte cu fenomenul adevărului. Totodată, ea prezintă şi o „semnificaţie metodologică fundamentală" pentru întreaga analitică existenţială, prin deschiderea pe care o realizează, întrucît „această analitică, asemeni oricărei

---

[1] SZ, p. 135 (trad. rom. p. 186).

[2] Cf. Jean Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*, 2. Auflage, Beltz Athenäum Verlag, Weinheim, 1994, p. 70.

[3] SZ, p. 62 (trad. rom. p. 84).

[4] SZ, pp. 137-138 (trad. rom. p. 189).

interpretări ontologice în genere, nu poate [...] interoga în ființa sa decît ființarea care s-a deschis în prealabil"[1]. Abia plecînd de la deschiderea astfel realizată are loc, aşadar, „interpretarea fenomenologică", altfel spus *explicitarea de sine* a *Dasein*-ului: „Interpretarea fenomenologică trebuie să-i dea *Dasein*-ului însuşi posibilitatea deschiderii originare şi să-l lase, aşa zicînd, să se expliciteze el însuşi pe sine. Ea se mulțumeşte să țină pasul cu această deschidere [...]"[2].

În baza situării afective are loc, deci, întîlnirea *Dasein*-ului cu lumea, întîlnire care este, fără îndoială, de tip intențional. Această „orientare către" ființare defineşte însă, de la bun început, caracterul de proiect al înțelegerii: *Dasein*-ul înțelege conform posibilităților pe care el însuşi le proiectează, grație structurii prealabile de care dispune, compusă din elementele *Vorhabe*, *Vorsicht* şi *Vorgriff*. Ca şi în cazul altor existențiali, înțelegerea se întîlneşte în primă instanță în registrul ontic: „a înțelege ceva" (*etwas verstehen*) înseamnă „a putea să stăpîneşti un lucru" (*einer Sache vorstehen können*), „a face față unui lucru" (*einer Sache gewachsen sein*), „a fi în stare să faci ceva" (*etwas können*). Prin astfel de precizări ontice, ea este retrasă de sub incidența conceptului epistemologic omonim, primind o calificare ontologică: determinațiile amintite figurează, la nivelul ontic, anumite moduri de a fi (ontologice, adică existențiale) ale *Dasein*-ului care înțelege. Acestea sînt „putința de a fi" (*Seinkönnen*) şi „ființa posibilă" (*Möglichsein*). Posibilitatea este, în fapt, existențialul fundamental al *Dasein*-ului. Ea apare oarecum pe temeiul fenomenal oferit de înțelegere, „în calitatea ei de putință-de-a-fi care deschide"[3]. Cu alte cuvinte, *Dasein*-ul se înțelege pe sine pornind de la posibilități în virtutea faptului că înțelegerea prezintă structura existențială numită *proiect*. „Proiectul este

[1] SZ, p. 139 (trad. rom. p. 192).
[2] SZ, p. 140 (trad. rom. p. 192).
[3] SZ, p. 144 (trad. rom. pp. 197-198).

constituţia existenţială de fiinţă a spaţiului de joc al putinţei factice de a fi"[1]. Prin aceasta Heidegger vrea să spună că starea de aruncare în care se găseşte *Dasein*-ul nu anulează proiectarea de posibilităţi, adică nu se constituie într-un „*fatum* implacabil" al acestuia[2]. Există un spaţiu de joc al libertăţii noastre, limitat însă de starea de aruncare. Proiectarea către posibilităţi numeşte chiar „este"-le *Dasein*-ului: „atîta vreme cît este, el este proiectînd". În plus, el este chiar aruncat în acest mod de a fi care este proiectarea[3]. Înţelegerea, ca proiectare, este modul de a fi al *Dasein*-ului „în care el *este* posibilităţile sale ca posibilităţi"[4]. Spusa aceasta cîştigă în importanţă dacă o citim pornind de la cele cîteva fraze care o pregătesc. Heidegger afirmă, acolo, că nu trebuie să vedem proiectarea – şi deci înţelegerea – ca o surprindere tematică. Pentru a percepe latura polemică a acestui enunţ, să îl punem în relaţie cu analiza husserliană a intenţionalităţii, expresie sintetică a orientării către un obiect prin care acesta devine „intenţional", adică simplu prezent. Spre deosebire de aceasta, proiectarea nu prezentifică posibilităţile, nu le reduce la statutul de corelate imanente eului, ci le „aruncă" şi le „lasă să fie". În fond, *Dasein*-ul nu este o fiinţare simplu prezentă tocmai datorită structurii înţelegerii, care, ca proiectare de posibilităţi, îl face să fie mai mult şi totodată mai puţin decît el este: „*este*, existenţial vorbind, ceea ce, în putinţa sa de a fi, el *încă nu* este". Aceasta înseamnă că fiinţa sa îi este dată ca sarcină, adică el trebuie să fie (să devină) el însuşi. Acest mod de a fi al *Dasein*-ului este denumit de Heidegger, în limba germană, *hat zu sein*. Dată fiind starea de aruncare, *Dasein*-ul nu e stăpînul proiectelor sale, nu „domneşte" discreţionar peste această prestructură a înţelegerii, care este înscrisă în fiinţa lui.

---

[1] SZ, p. 145 (trad. rom. p. 199).
[2] Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, ed. cit., p. 191.
[3] SZ, p. 145 (trad. rom. p. 199).
[4] SZ, p. 145 (trad. rom. p. 200).

Dimpotrivă, el există clipă de clipă într-o elementară complementaritate a proiectului şi a stării de aruncare, care îl califică decisiv ca „proiect aruncat" (*geworfener Entwurf*): „el se proiectează către acele posibilităţi în care este aruncat"[1], şi nu către altele, pe care le-ar croi după bunul său plac. Acelaşi fenomen al înţelegerii care, la nivelul stării de aruncare, numeşte faptul de a întîlni fiinţările intramundane laolaltă cu menirea lor funcţională deschide deopotrivă către starea de proiect a *Dasein*-ului, altfel spus către existenţialitate, către posibil (înţelegerea este, în registrul existenţial, *Seinkönnen*)[2]. Deşi structura de bază a înţelegerii este proiectarea, în virtutea căreia ne raportăm la fiinţările intramundane, deschizîndu-le către menirea lor funcţională, la ceilalţi semeni şi mai ales la noi înşine – caz în care ne înţelegem putinţa proprie de a fi şi ne deschidem către posibilităţile cele mai proprii –, înţelegerea uneşte, în ultimă instanţă, starea de aruncare şi starea de proiect (existenţialitatea). Privită din acest punct de vedere, ea are o funcţie eminamente mijlocitoare.

Dar care este raportul între înţelesul fenomenologic al înţelegerii şi cel pe care acest concept l-a avut în istoria pre-heideggeriană a hermeneuticii? Reprezentînd modul fundamental de a fi al *Dasein*-ului în raportarea sa la fiinţări, înţelegerea devine, desigur, un concept *ontologic*. El desemnează un fenomen originar al *Dasein*-ului din care iau naştere, în mod secund, metodele ştiinţelor spiritului, denumite anterior explicaţie şi comprehensiune[3]. Hermeneutica dobîndeşte un nou tip de *universalitate* prin înrădăcinarea în existenţa însăşi. De acum încolo, ea va fi o „repetiţie" descriptivă a existenţialităţii înţelegerii.

---

[1] SZ, p. 284 (trad. rom. p. 377).
[2] SZ, p. 153 (trad. rom. p. 210).
[3] SZ, p. 143 (trad. rom. p. 196); SZ, p. 336 (trad. rom. p. 444).

Explicitarea şi „lucrurile însele"

După cum am observat, înţelegerea priveşte însăşi starea de deschidere (*Erschlossenheit*) a *Dasein*-ului[1], altfel spus adevărul. În fapt, *Dasein*-ul deschide atît propria sa fiinţă, eliberînd posibilul dinlăuntrul său, cît şi fiinţa fiinţării simplu prezente şi a celei funcţionale[2]. Prelucrarea posibilităţilor proiectate odată cu înţelegerea este numită de către Heidegger explicitare (*Auslegung*). Despre aceasta aflăm că „sarcina ei primă, constantă şi ultimă nu este niciodată de a permite ca deţinerea-prealabilă, privirea-prealabilă, conceperea-prealabilă să ne fie livrate prin intuiţii de moment sau prin concepte populare, ci, elaborînd aceste structuri prealabile, ea e chemată să asigure tema ştiinţifică pornind de la lucrurile însele"[3]. Să punem în contextul potrivit enunţul de mai sus. Ideea conform căreia sarcina explicitării este să elaboreze structurile prealabile „pornind de la lucrurile însele" e una „de legătură" între explicitare şi înţelegere. Căci tocmai înţelegerea este cea care proiectează posibilităţi, şi anume fie în mod autentic, pornind de la „lucrurile însele" ale *Dasein*-ului, fie doar neautentic, atunci cînd pleacă de la lume, cu înţelesurile ei curente. Ambele situaţii se întîlnesc însă atît în cazul înţelegerii pe care *Dasein*-ul o poate cîştiga privitor la sine însuşi, cît şi atunci cînd în joc este înţelegerea lumii. El deschide atît propria existenţă, şi o poate face într-un mod autentic sau într-unul

---

[1] SZ, p. 143 (trad. rom. p. 197).

[2] Totalitatea menirilor funcţionale este un întreg categorial al unei anumite posibilităţi, anume „al unei *posibilităţi* a complexului fiinţărilor-la-îndemînă" (SZ, p. 144, trad. rom. p. 199). La fel se întîmplă în cazul fiinţării simplu prezente: este descoperită abia „pe temeiul stării de deschidere a unei *posibilităţi* care-i e proprie" (SZ, p. 145, trad. rom. p. 199). E vorba despre posibilităţi existenţiale ale *Dasein*-ului însuşi.

[3] SZ, p. 153 (trad. rom. p. 210).

neautentic, cît şi fiinţa fiinţării cu care se află într-un anumit raport, lumea ca atare, de asemenea într-o modalitate autentică sau în una neautentică[1]. Explicitarea vine să elaboreze exact aceste posibilităţi, şi nicidecum să producă altele noi. Ea dublează oarecum înţelegerea, aducînd-o la o formă de „conştiinţă": „Prin explicitare înţelegerea nu devine altceva, ci devine ea însăşi"[2]. Astfel, dacă înţelegerea poate fi a *Dasein*-ului însuşi sau a lumii, în chip autentic ori neautentic, explicitarea o urmează pe fiecare din aceste paliere. Prin fenomenul explicitării este descoperită fiinţarea de tipul lumii, dar totodată este scos la suprafaţă *modul nostru de a descoperi lumea*. Putem spune, tocmai de aceea, că în § 32 avem de a face cu o explicitare de sine a *Dasein*-ului în una dintre posibilele ei ipostaze, cea a orientării către fiinţările intramundane. Este prezentată aici chiar această explicitare autentică a lumii, sub forma unui simplu punct de plecare în vederea conceperii oricărui mod al explicitării în genere.

Ştim că *Dasein*-ul este deschizător al lumii tocmai întrucît el este în mod constant „în vederea" acesteia. În existenţa noastră de zi cu zi este permanent la lucru o înţelegere „cotidiană", neexplicită. Ea constă în faptul că lucrurile cu care avem de a face sînt pre-înţelese, pre-interpretate. Altfel spus, fiinţarea intramundană către care se orientează *Dasein*-ul este întîlnită laolaltă cu menirea ei funcţională (*Bewandtnis*), cu rostul sau utilitatea ei, deschisă ca atare prin înţelegere. Lucrurile nu ne apar într-o stare brută, în nuditatea lor, ca şi cum ne-ar fi date pentru întîia oară. Dimpotrivă, toate cele pe care le întîlnim sînt lucruri despre care avem deja o înţelegere, pentru că le ştim măcar întrebuinţarea. În aceasta constă modul autentic al

---

[1] Pentru clarificarea acestei chestiuni, cf. Friedrich-Wilhelm von Hermann, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit"*, 2. Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, pp. 92 sq.

[2] SZ, p. 148 (trad. rom. p. 204).

explicitării lumii, esenţial pentru definirea înţelegerii: „Orice vedere pură antepredicativă a fiinţării la îndemînă este în ea însăşi deja înţelegător-explicitativă"[1]. Este vorba despre aşa-numita structură „ceva ca ceva" (*etwas als etwas*), care descrie faptul că lucrurile se arată ca (*als*) lucruri care au o întrebuinţare sau alta. Bunăoară o uşă îmi apare, de la bun început, *ca* un lucru destinat intrării ori ieşirii dintr-o încăpere, şi nicidecum *ca* un obiect indiferent, ca o simplă bucată de lemn căreia îi confer ulterior, după ce intră în raza privirii mele, un anumit rost. Acest *ca* existenţial-hermeneutic, prelingvistic, implicit şi netematizat, deci diferit şi originar în raport cu structura *ca*-ului apofantic (enunţiativ), este constitutiv înţelegerii; el „realizează o precomprehensiune elementară şi practică în ordinea preocupărilor cotidiene", aşadar „impregnează orice relaţie a omului cu lumea sa"[2]. Trăim într-o lume a lucrurilor înţelese, fiecare în parte, *ca* fiind ceva ori altceva, într-o lume a „semnificaţiilor" prealabile enunţului tematic. Prin structura înţelegerii, *Dasein*-ul proiectează fiecare fiinţare intramundană către lumea ca atare, o deschide către ceea ce ea este, îi oferă un „sens". La rigoare, arată Heidegger, *sensul* nu este o proprietate a fiinţării, ci chiar acest *ca* pe care *Dasein*-ul, în starea de proiectare, îl donează respectivei fiinţări. Sensul pune în relaţie *ca*-ul explicitării cu structura de „prealabil" a

---

[1] SZ, § 32, p. 149 (trad. rom. p. 205).

[2] Prezentări în acelaşi registru ale chestiunii de faţă pot fi întîlnite, de pildă, la Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, ed. cit., pp. 134-135; Jean Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, ed. cit., pp. 198 sq. (capitolul „Hermeneutik und Metaphysik des Daseins"); Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, ed. cit., pp. 194 sq.; Otto Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, Freiburg i. Br. und München, 1983, pp. 266-271.

înţelegerii, în baza fenomenului elementar al proiectării[1]. Devine astfel clar din ce motiv am spus anterior că faptul explicitării prezentat în § 32, deşi se referă la înţelegerea lumii, o are în atenţie în modul unei posibilităţi *autentice* a *Dasein*-ului. Deschizînd către starea de proiect, esenţială *Dasein*-ului situat într-o înţelegere autentică, explicitarea introduce în registrul autenticităţii *inclusiv* prin elaborarea caracterului „interpretativ" al fiinţărilor-la-îndemînă, care îşi primesc „sensurile" – semnificaţiile sau, generic vorbind, „interpretările" – chiar de la „lucrurile însele" ale *Dasein*-ului[2].

---

[1] SZ, p. 151 (trad. rom. p. 207). Cf. şi Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, ed. cit., pp. 198-199.

[2] Interpretarea noastră se opune celei a lui Jean Grondin, *L'herméneutique dans* Sein und Zeit, in: *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, 2003, pp. 46 sq., care susţine că „din momentul în care această fenomenologie devine una a disimulării *Dasein*-ului şi a problemei fiinţei, ea dobîndeşte o turnură hermeneutică fără legătură cu orientarea în mod tangenţial perspectivistă pe care o putem decela în teoria fenomenologică a intenţionalităţii" (p. 48). Nu credem că avem de a face cu o alternativă interpretativă: sau vedem în tematizarea explicitării din § 32 o hermeneutică „perspectivistă" care s-ar referi doar la captivitatea *Dasein*-ului în înţelesurile de primă instanţă ale lucrurilor, sau găsim în ea un „exerciţiu de vigilenţă" faţă de posibilităţile de înţelegere curente, exprimat prin termeni precum *Durchsichtigkeit*, *Helle* şi *Erhellung*, sau chiar *Auflklärung* (pp. 53-4). Grondin susţine aici a doua variantă, afirmînd că explicitarea, văzută ca aducere la lumină a posibilităţilor proprii ale *Dasein*-ului, este astfel sinonimă „hermeneuticii", conform înţelesului acesteia din § 7, şi împlineşte însăşi sarcina fenomenologiei deoarece respectiva aducere la lumină are loc plecînd de la lucrurile însele care sînt proprii *Dasein*-ului. Ceea ce uită aici Grondin, echivalînd sensul restrîns cu cel larg al explicitării, este faptul că *Dasein*-ul este în

Nu insistăm acum asupra structurii efective a explicitării. Amintim doar că este dezvoltată triadic, prin momentele numite *Vorhabe* (deţinere prealabilă), *Vorsicht* (privire prealabilă) şi *Vorgriff* (concepere prealabilă): „Explicitarea a ceva ca ceva este fundată în chip esenţial în deţinerea-prealabilă, în privirea-prealabilă şi în conceperea-prealabilă. Explicitarea nu este niciodată o sesizare lipsită de presupoziţii a ceva care ne este dat pur şi simplu"[1]. Prin structura lui *als*, explicitarea se deosebeşte esenţial de conceptul clasic al *interpretării*. Nu e tematică, nici nu este o simplă artă ori tehnică de raportare metodică la texte, ci însoţeşte permanent înţelegerea noastră. Este o determinaţie de fiinţă a omului, un existenţial şi, tocmai de aceea, o structură deopotrivă hermeneutică şi ontologică.

Adevărul ca stare de deschidere

Paragraful metodologic (§ 7) al lucrării *Fiinţă şi timp*, de la care am pornit în analiza de faţă, a definit demersul fenomenologic ca fiind o explicitare. În baza acestei definiţii, întreaga descripţie fenomenologică desfăşurată pe parcursul lucrării va purta numele de hermeneutică. Explicitarea nu este

---

mod autentic şi atunci cînd se deschide pe sine prin înţelegere, dar şi cînd, prin caracterul său de proiect, deschide către lumea ca atare fiinţarea de un alt ordin decît al său. În ambele situaţii *Dasein*-ul „se dobîndeşte pe sine în manieră hermeneutică" (conform unei exprimări din *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, p. 321). Accentuînd caracterul interpretativ al lucrurilor (obligatoriu înţelese ca fenomene), nu abandonăm nicidecum exerciţiul fenomenologic, ci arătăm doar cum se realizează explicitarea în una din ipostazele autentice de înţelegere ale *Dasein*-ului. Grondin însuşi susţine o interpretare asemănătoare a § 32 în alte studii şi lucrări ale sale.

[1] SZ, § 32, p. 150 (trad. rom. p. 207).

însă o facultate cu funcţie exclusiv metodologică. Ea nu e separată de celelalte structuri existenţiale ale omului. Dimpotrivă, are şi statut existenţial, făcînd parte din armătura determinaţiilor existenţiale ale *Dasein*-ului. La fel se întîmplă, vom vedea, şi cu conceptul de adevăr. Astfel, lucrarea principală a lui Heidegger se clădeşte pe relaţia a patru termeni cu funcţie metodologică: fenomen – logos – explicitare – adevăr. Această structură conceptuală defineşte, în fapt, codul metodolologic al tematizării heideggeriene, altfel spus calea de acces la fenomenul de care fenomenologia se ocupă.

După cum am putut constata din acelaşi paragraf dedicat metodei, fenomenologia este necesară deoarece fenomenele se află în primă instanţă într-o stare de ascundere. Ele devin neascunse doar în urma scoaterii, prin luptă, din starea lor iniţială. Pe de o parte, unicul fenomen veritabil al fenomenologiei este fiinţa, căci doar aceasta s-ar putea arăta pornind de la sine însăşi fără ca „în spatele ei" să se mai afle ceva „care nu apare"[1]. Pe de altă parte, fiinţa este desemnată de la început ca unicul fenomen tocmai în baza experienţei primordiale a ascunderii (a uitării) fiinţei sau, aşa cum Heidegger aminteşte în cursul cu titlul *Parmenide*, din semestrul de iarnă 1942-1943, în virtutea „experienţei fundamentale a căderii în uitare a fiinţei"[2]. Fenomenologia, aşadar, este necesară din cauză că există ascunderea, deci din cauză „că fenomenele, în primă instanţă şi cel mai adesea, nu sînt date"[3]. Din acest motiv, „starea de acoperire este conceptul complementar (*Gegenbegriff*) al «fenomenului»"[4].

Din ce cauză starea de acoperire este, într-un fel, primă? De ce apare ea cu necesitate? Pentru a răspunde acestor întrebări, e

---

[1] SZ, p. 36 (trad. rom. p. 47).
[2] GA 54, p. 42 (trad. rom. p. 60).
[3] SZ, p. 36 (trad. rom. p. 47).
[4] *Ibidem*.

necesar să admitem că, în concepţia tînărului Heidegger, fenomenul înseamnă arătare de sine pentru *Dasein*. El este, aşadar, o arătare de sine care depinde chiar de vederea proprie fiinţării numite om. În mod simetric, opusul său, adică starea de acoperire, înseamnă ne-arătare de sine pentru *Dasein*. Astfel, faptul că ceea ce poate deveni fenomen este în primă instanţă ascuns se întemeiază într-o trăsătură esenţială a *Dasein*-ului, în modul de a fi denumit *cădere* (*Verfallen*). Tendinţa ascunderii, a acoperirii, cu diversele ei forme analizate minuţios de către Heidegger, provine din chiar „natura" *Dasein*-ului, din constituţia sa ontologică. Cel puţin aşa este ea înţeleasă în *Sein und Zeit*, în cursurile care au anticipat lucrarea principală şi în cele imediat următoare. Pentru vechii greci, arată Heidegger în cursul *Platon: Sofistul*, starea de neascundere (*aletheia*; *die Unverborgenheit*) nu ţine de însăşi fiinţa fiinţării, ci de raportul acesteia cu *Dasein*-ul, deci cu fiinţarea capabilă să vadă şi să deschidă celelalte fiinţări. *Aletheia*, înţeleasă ca stare de deschidere, este modul de a fi al *Dasein*-ului, şi nu al fiinţării deschise de acesta, adică al lucrurilor din interiorul lumii[1]. *Dasein*-ul este acela care, conform fiinţei sale, deschide fiinţările.

De fapt, conceptul de adevăr, înţeles ca modul de a fi al *Dasein*-ului numit stare de deschidere (*Erschlossenheit*), era deja prezent în configurarea pre-conceptului fenomenologiei, doar că într-o manieră implicită. Abia în paragraful 69 aflăm că elaborarea „ideii" depline de fenomenologie se află în dependenţă de prealabila clarificare a raportului dintre fiinţă şi adevăr. Dar, dacă adevărul este deja implicat în elaborarea metodei, el trebuie să fie implicat şi în definirea structurilor existenţiale, în virtutea faptului că metoda nu e simplă sumă de reguli, ci se mulează perfect pe modurile de a fi ale *Dasein*-ului. Adevărul este prezent în analizele existenţialilor prin însăşi definiţia sa, conform căreia *Dasein*-ul este stare de deschidere.

[1] GA 19, p. 17.

Totul începe cu faptul-de-a-sălăşlui-în (*In-Sein*), a cărui analiză dezvăluie faptul că „*Dasein*-ul este starea sa de deschidere", altfel spus „fiinţa pe care o are ca miză această fiinţare în fiinţa sa consistă în a fi propriul său «loc de deschidere»"[1]. Iar faptul-de-a-sălăşlui-în integrează, de fapt, următoarele paliere: „A. Constituirea existenţială a locului-de-deschidere. B. Fiinţa cotidiană a locului-de-deschidere şi căderea *Dasein*-ului". Ambele, arată Heidegger, pot fi regăsite în situarea afectivă şi în înţelegere, cărora li se alătură discursul, care le determină pe acestea la fel de originar. Să urmărim, pe scurt, modul în care fiecare dintre existenţialii amintiţi se articulează în baza structurii numite stare-de-deschidere. Situarea afectivă (*Befindlichkeit*), mai întîi, este un mod existenţial fundamental al stării de deschidere. Înainte de toate, „situarea afectivă deschide *Dasein*-ul în starea de aruncare"[2]. Apoi, „dispoziţia a deschis de fiecare dată deja faptul-de-a-fi-în-lume ca întreg şi ea este cea care, înainte de toate, face cu putinţă orientarea-către"[3]. Mai mult, situarea afectivă are funcţia de a deschide fiecare tip de fiinţare către care se orientează *Dasein*-ul: „ea este un mod existenţial fundamental al *stării de deschidere co-originare* a lumii, a *Dasein*-ului-laolaltă şi a existenţei, deoarece existenţa este ea însăşi în chip esenţial fapt-de-a-fi-în-lume"[4]. Totodată, situarea afectivă şi faptul-de-a-sălăşlui-în (*In-Sein*) constituie, împreună, şi deschiderea prealabilă a tuturor fiinţărilor din interiorul lumii deja deschise. Funcţia metodologică a situării afective devine acum şi mai evidentă, căci întreaga analitică a *Dasein*-ului este cu putinţă doar în măsura în care fiinţarea pe care ea o interoghează în fiinţa ei a fost deschisă în prealabil[5]. La fel precum situarea afectivă, înţelegerea (*Verstehen*) este în

[1] SZ p. 133 (trad. rom. p. 183).
[2] SZ p. 136 (trad. rom. p. 187).
[3] SZ p. 137 (trad. rom. p. 188).
[4] SZ p. 137 (trad. rom. p. 188).
[5] SZ p. 139 (trad. rom. p. 192).

raport direct cu adevărul. Mai precis, ea se modulează ca stare de deschidere a lui „în-vederea", în care „faptul-de-a-fi-în-lume de ordinul existenţei este deschis ca atare", dar şi ca stare de deschidere a semnificativităţii, în care lumea ca atare este deschisă. Acestea două trimit către faptul-de-a-fi-în-lume în întregul său, iar a spune că ele sînt deschise în *Dasein* echivalează cu a spune „că *Dasein*-ul este fiinţarea care, ca fapt-de-a-fi-în-lume, se are ca miză pe ea însăşi"[1]. Analiza înţelegerii este astfel orientată către regimul autenticităţii. De asemenea, discursul (*Rede*) este şi el constitutiv pentru existenţa *Dasein*-ului, tocmai „în calitatea lui de constituţie existenţială a stării de deschidere a *Dasein*-ului"[2]. Cu certitudine, întreaga problematică poate fi privită şi dinspre starea de deschidere. Trebuie să spunem, atunci, că aceasta din urmă denumeşte accesul *Dasein*-ului la celelalte fiinţări şi la sine însuşi, iar acest fapt are loc prin chiar articularea existenţialilor de mai sus[3]. Din acest motiv, starea de deschidere funcţionează, în acest punct al demersului heideggerian, ca o structură integratoare, una care strînge din nou laolaltă existenţialii desfăşuraţi prin analiza faptului-de-a-sălăşlui-în (*In-Sein*). În fapt, nu este vorba despre o simplă reunire a lor, ci despre o structură integrală care străbate fiecare din momentele anterioare. Integralitatea *Dasein*-ului va fi dezvăluită drept *grijă*, iar situarea afectivă prin care *Dasein*-ul îşi este deschis sieşi într-un mod privilegiat, în aşa fel încît să aibă acces la fiinţa sa (grija), este *angoasa*. Desigur că, din acest

[1] SZ p. 143 (trad. rom. p. 197).

[2] SZ p. 161 (trad. rom. p. 221).

[3] Există mai multe variante plauzibile: starea de deschidere este constituită prin situare afectivă şi înţelegere (SZ p. 160, trad. rom. p. 219); prin situare afectivă, înţelegere şi discurs (SZ pp. 220, 295, trad. rom. pp. 294, 391); prin situare afectivă, înţelegere, căderе şi discurs (SZ pp. 270, 334-335, trad. rom. pp. 358, 443). A se vedea Cristian Ciocan, *Moribundus sum: Heidegger şi problema morţii*, Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 89.

motiv, angoasa este prezentată drept o stare de deschidere privilegiată a *Dasein*-ului[1].

Grija este, după cum ştim, existenţialul fundamental al *Dasein*-ului care îi integrează pe toţi ceilalţi expuşi în prima secţiune a lucrării, pentru a fi apoi interpretat în orizontul temporalităţii. Înainte de interpretarea desfăşurată în a doua secţiune, grija este deja pusă în legătură cu starea de deschidere şi, astfel, cu adevărul. Aflăm acum (§ 44) că structura grijii „adăposteşte în sine starea de deschidere a *Dasein*-ului. Odată *cu* şi *prin* ea *este* starea de des-coperire şi de aceea abia odată cu *starea de deschidere* a *Dasein*-ului este atins fenomenul adevărului *în forma lui cea mai originară*"[2]. Aceasta înseamnă că întreaga analiză a faptului-de-a-sălăşlui-în, direcţionată pe cele două paliere amintite anterior, a vizat tocmai „fenomenul adevărului în forma lui cea mai originară". Întrucît este stare de deschidere, *Dasein*-ul este „în adevăr". Acest enunţ ontologic ne spune, mai întîi, că starea de deschidere „îmbrăţişează întregul acelei structuri de fiinţă care a devenit explicită odată cu fenomenul grijii"[3]. Apoi, enunţul de mai sus ne informează că din starea de deschidere face parte şi *starea de aruncare*, altfel spus *Dasein*-ul este de fiecare dată deja într-o anumită lume. Cu alte cuvinte, „starea de deschidere este în chip esenţial factică". De asemenea, *proiectul* face parte din constituţia de fiinţă a *Dasein*-ului. În virtutea lui, *Dasein*-ul se poate înţelege pe sine pornind de la putinţa sa de a fi cea mai proprie, adică se poate deschide lui însuşi în chip autentic. Or, „această stare de deschidere *autentică* arată fenomenul cel mai originar al adevărului în modul autenticităţii", iar ea va fi determinată ca *adevăr al existenţei*[4]. În sfîrşit, *căderea* este desemnată drept

---

[1] SZ p. 184 (trad. rom. p. 249).
[2] SZ pp. 220-221 (trad. rom. p. 294).
[3] SZ p. 221 (trad. rom. p. 295).
[4] SZ p. 221 (trad. rom. p. 295).

moment structural al grijii, fiind analizată pornind de la starea de deschidere şi, ca urmare, în orizontul adevărului. Fiind supus căderii prin chiar esenţa sa, *Dasein*-ul este „în neadevăr". Acest enunţ, ce trebuie înţeles tot ca unul ontologic, ne arată că „facticităţii *Dasein*-ului îi aparţin închiderea şi starea de acoperire", dar aceasta numai în virtutea faptului că *Dasein*-ul este stare de deschidere. În acelaşi timp, în registrul căderii, fiinţările pe care el le des-coperă trec în registrul disimulării (al acoperirii, al ascunderii sau aparenţei) şi al închiderii, însă această trecere are loc doar în virtutea faptului că *Dasein*-ul este stare de des-coperire[1]. În fond, „*Dasein*-ul este, deopotrivă de originar, în adevăr şi în neadevăr", fapt care nu e altceva decît o redescriere, de această dată în termeni de adevăr, a caracterizării sintetice a fiinţei *Dasein*-ului ca *proiect aruncat*[2]. Această indicare formală a structurii grijii şi, totodată, indicarea (deocamdată) formală a autenticităţii vor primi conţinut în a doua secţiune a lucrării lui Heidegger, odată cu intrarea în joc a stării de hotărîre şi cu întreaga problematică a morţii (a finitudinii). În pofida trecerii către interpretarea fiinţei *Dasein*-ului în orizontul temporalităţii, tema adevărului rămîne la fel de importantă. Starea de deschidere a *Dasein*-ului va primi (în § 60) o ultimă determinare, în chiar registrul autenticităţii, care va fi denumită stare de hotărîre (*Entschlossenheit*). Ea desemnează activarea în interiorul *Dasein*-ului a putinţei sale celei mai proprii de a fi, printr-o chemare a conştiinţei (*Ruf des Gewissens*) sau, în alţi termeni, prin aşa-numita voinţă-de-a-avea-conştiinţă (*Gewissen-haben-wollen*). „Acum, odată cu starea de hotărîre, am obţinut, în privinţa *Dasein*-ului, acel adevăr care este cel mai originar tocmai pentru că este cel *autentic*."[3] Starea de hotărîre aduce *Dasein*-ul în faţa certitudinii cu privire la sine, aducîndu-l

[1] SZ p. 222 (trad. rom. p. 296).
[2] SZ p. 223 (trad. rom. p. 297).
[3] SZ p. 297 (trad. rom. p. 393).

„în faţa adevărului originar al existenţei"[1]. Pe scurt, posibilitatea cu privire la care *Dasein*-ul poate avea o certitudine este moartea. Iar faptul de a avea o certitudine presupune adevărul, numit aici considerare-a-ceva-ca-adevărat (*Für-wahr-halten*).

Către un nou înţeles al fenomenului

După cum putem observa, toate structurile evidenţiate de către analitica *Dasein*-ului au de-a face, într-un fel sau altul, cu starea de deschidere, deci cu adevărul. Acesta reprezintă orizontul în lumina căruia sînt prelucrate structurile existenţiale înainte ca ele să fie interpretate în orizontul temporalităţii. Cu toate acestea, aşa cum am putut vedea, această prelucrare din perspectiva adevărului nu este un simplu preambul al elaborării existenţialilor în orizontul temporalităţii, unul care ar trebui lăsat deoparte odată ce este cîştigată perspectiva temporală. Dimpotrivă, existenţialii sînt elaboraţi în termeni de adevăr chiar şi după intrarea în scenă a temporalităţii. Aceasta înseamnă că adevărul funcţionează ca un al doilea orizont al înţelegerii fiinţei *Dasein*-ului, care îl dublează cumva pe cel al temporalităţii. Mai mult, el intră într-un fel de concurenţă cu acesta din urmă, exercitînd o permanentă presiune asupra lui[2]. Deşi orizontul privilegiat este cel temporal, fenomenul adevărului nu poate fi nicidecum neglijat. Mai mult decît atît, dacă timpul oferă perspectiva aleasă pentru interpretarea fiinţei *Dasein*-ului, adevărul intervine atît în *analiza* formală a fiinţei *Dasein*-ului, din prima secţiune a lucrării, cît şi în *interpretarea* temporală din cea de-a doua secţiune. El face cumva trecerea de la cea dintîi secţiune la cea de-a doua, de la analiză la interpretare. În ce fel

[1] SZ p. 307 (trad. rom. p. 407).

[2] Cf. Cătălin Cioabă, *Jocul cu timpul. Ontologia temporală a lui Martin Heidegger*, Humanitas, Bucureşti, 2005, pp. 325-330.

trebuie înţeleasă această „trecere"? Aşa cum am arătat pe parcursul textului de faţă, adevărul îndeplineşte o funcţie metodologică hotărîtoare. Acest fapt trebuie înţeles în două sensuri. Pe de o parte, adevărul este implicat metodologic în analitica existenţială, întrucît el descrie calea de acces la fiinţa *Dasein*-ului, fenomenalizarea acestuia. Pe de altă parte, întreaga analitică existenţială este un demers propedeutic. Ea este o metodă, o cale de acces la înţelegerea sensului fiinţei ca atare. Această misiune a analiticii este trasată încă de la începutul lucrării heideggeriene, odată cu desemnarea *Dasein*-ului drept fiinţarea privilegiată care are o pre-înţelegere a fiinţei, îşi pune întrebarea privitoare la sensul fiinţei şi poate ajunge la o înţelegere elaborată a fiinţei. Desigur, pre-înţelegerea este cel mai adesea acaparată de explicitările cotidiene, motiv pentru care ea trebuie purificată de acestea, aici dovedindu-şi eficienţa destrucţia fenomenologică. Totodată, întrebarea despre sensul fiinţei trebuie pusă din nou, împotriva căderii ei în uitare. Cu alte cuvinte, caracterul propedeutic şi metodologic al analiticii existenţiale rezidă în aspectul ei eroic şi violent. Ea este menită să lupte împotriva tendinţei de ascundere a *Dasein*-ului, care derivă din registrul căderii (*Verfallen*), ce face parte din constituţia acestuia. Astfel, arată Heidegger, „scoaterea la iveală a fiinţei originare a *Dasein*-ului trebuie obţinută cu efort şi împotriva tendinţei de explicitare ontic-ontologice pe care o presupune căderea"[1]. Pericolul căderii însoţeşte permanent *Dasein*-ul. Ascunderea, disimularea, acoperirea pot apărea chiar şi atunci cînd este cîştigată ne-ascunderea. *Dasein*-ul este supus căderii şi neautenticităţii chiar şi atunci cînd şi-a dobîndit autenticitatea. Tocmai de aceea, cîştigarea unei certitudini de sine, în starea de hotărîre autentică, trebuie însoţită de reiterarea

[1] SZ p. 311 (trad. rom. p. 412).

de sine însuşi (*Wiederholung*), de redefinirea de sine a *Dasein*-ului odată cu fiecare hotărîre a sa[1]. În alţi termeni, *Dasein*-ul este în acelaşi timp „în adevăr" şi „în neadevăr". „Duplicitatea" de esenţă a *Dasein*-ului se transferă şi asupra problemei fiinţei ca atare, căci aceasta este pusă, în *Sein und Zeit*, exclusiv ca problemă privitoare la înţelegerea fiinţei. Altfel spus, ea este inevitabil legată de analitica existenţială. Or, dacă tema înţelegerii fiinţei cuprinde în ea conceptul de adevăr, conceput ca stare de deschidere a *Dasein*-ului, atunci problema fiinţei va trebui gîndită tot în raport cu adevărul. Traseul viitor al gîndirii heideggeriene, care se va concentra asupra problemei adevărului fiinţei, îşi găseşte aici un punct de plecare cert. Dar care este noutatea adusă de mult discutata *Kehre* şi, în plus, din ce motiv era ea necesară? Dacă în lucrarea principală aducerea la lumină a fiinţei înseşi (fenomenalizarea ei) rămîne un proiect neîmplinit, cauza acestui eşec ar putea să rezide chiar în conceperea adevărului doar în raport cu *Dasein*-ul. Modul de a gîndi adevărul era în legătură cu felul în care era definită fenomenalitatea. Uitarea, ascunderea, acoperirea erau întemeiate în „neadevărul" *Dasein*-ului, adică în structura căderii. Mai precis, uitarea fiinţei nu era altceva decît uitarea înţelegerii pe care *Dasein*-ul o are privitor la fiinţă. Aici înregistrăm o schimbare de optică odată cu aşa-numita *Kehre*. Retragerea fiinţei devine acum o trăsătură a fiinţei înseşi. Ascunderea sau uitarea ei nu mai sînt întemeiate în constituţia *Dasein*-ului, ci ţin de esenţa adevărului fiinţei. Astfel, odată cu mutarea accentului de pe adevărul *Dasein*-ului pe adevărul fiinţei asistăm şi la

[1] SZ p. 308 (trad. rom. p. 408 şi nota).

modificarea statutului fenomenalităţii[1]. În *Sein und Zeit*, destrucţia fenomenologică a interpretărilor cotidiene şi realizarea proiectului autentic al *Dasein*-ului ar fi trebuit să conducă, în principiu cel puţin, la fenomenalizarea fiinţei *Dasein*-ului (în sensul „arătării de sine însuşi pornind de la sine") şi, într-un al doilea moment, la fenomenalizarea fiinţei ca atare. Ambele etape vizau, pe diverse paliere, scoaterea din ascundere a fiinţei şi ajungerea ei la o deplină stare de neascundere, una în spatele căreia nu rămîne nimic altceva care să fie încă ascuns. Dimpotrivă, gîndirea pusă în mişcare prin celebra *Kehre* heideggeriană lucrează, spuneam, cu un nou concept de fenomenalitate. Afirmînd că ascunderea (uitarea, retragerea, „non-adevărul") nu reprezintă opusul adevărului, ci latura esenţială a adevărului, această gîndire face posibil un nou capitol al fenomenologiei, deschizînd astfel şi un nou drum al filosofiei.

[1] Cf. şi Jean-François Courtine, „Le préconcept de la phénoménologie et de la problématique de la vérité dans *Sein und Zeit*", op. cit., pp. 103-104.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CORNELIU BÎLBĂ

Raționalitate și adevăr în științele morale și politice. Problema acțiunii

Rationality and truth in the moral and political sciences: the problem of action (Abstract)

Gadamer's view on truth and understanding does not offer a real solution on Dilthey's problem, because it involves a concept of language that doesn't admit the communication between text, action and history in the same time with the constitution of a field of autonomous significations. Gadamer denies Dilthey's naïf objectivism and the representation-language, but he can not rebuild, on an other level, the reference. Thus, the historical sciences should adopt the model of poetical language, considered as non-referential, but it would be better to find resources in a non-ostensive referential language. Such language is the narrative one, if it is considered from the point of view of contemporary theories of linguistic and semiotics, which admits the idea of text's world. According to these theories the analogies with the text world make possible a reconstruction of action. This direction was followed by Paul Ricoeur, who found a solution on Dilthey's problem avoiding the naïf objectivism without compromising the spirit of gadamerian reflection on understanding.

Prin sintagma „științe ale spiritului" sau „științe morale", Wilhelm Dilthey avea în vedere o serie de discipline al căror

obiect îl constituie „lumea vieţii" şi formele ei de obiectivare. Expresia „lumea vieţii" (propusă de Husserl) înseamnă, cînd ne referim la Dilthey, ansamblul proceselor bio-psihice (percepţii, trăiri, sentimente, facultăţi intelectuale şi morale) luate cu tot cu conţinutul lor, prin care omul se desprinde de restul lumii fizice şi biologice şi formează o regiune ontologică distinctă. Pentru a desemna această lume, Dilthey foloseşte termenul „trăire" (*Erlebnis*), din care face categoria fundamentală a sistemului său filosofic. Cînd vorbeşte despre „viaţă", Dilthey nu are în vedere decît ceea ce este uman; prin urmare, folosirea sintagmei „lumea vieţii" este justificată, întrucît se referă la „lumea umană". *Erlebnis* este un tip special de atitudine care constă din trăirea a tot ce este dat în experienţa de viaţă a omului: nimic nu este dat în percepţie fără a fi în acelaşi timp trăit de o conştiinţă. Explicat astfel, termenul *Erlebnis* îşi relevă funcţia de apercepţie empirico-transcendentală: vorbind în termeni kantieni, putem spune că trăirea însoţeşte orice prezentare, la nivelul conştiinţei, a unui fenomen extern sau intern. Dar aceasta nu înseamnă că este simpla reprezentare a lui *ego cogito*. Trăirea este ea însăşi o experienţă, deci are un conţinut divers; ea este o intuiţie empirică ce îndeplineşte o funcţie transcendentală, nu pentru o conştinţă în genere, ci pentru o conştinţă empirică sau istorică, adică individuală. Ea nu este nici dată ca o percepţie, nici gîndită ca o reprezentare discursivă, fiind mai degrabă o modalitate de sesizare a realităţii; şi anume, ea este sentimentul că ceea ce este perceput ne priveşte într-un fel anume[1]. Spre exemplu, corpul uman nu

[1] „Sentimentul identităţii personale care leagă procesele mele interne nu este el însusi un proces, el nu este tranzitoriu, ci permanent ca viaţa însăşi şi însoţeşte toate procesele" (Wilhelm Dilthey, „Psychologie descriptive et analytique", in Dilthey, Wilhelm, *Le*

este văzut ca o simplă masă organică ce ocupă un loc în spaţiu şi se transformă în timp după schema generare-creştere-pieire, ci este o totalitate pentru o conştiinţă care are sentimentul continuităţii, coerenţei şi identităţi lui[1]. Sau, moartea unei persoane dragi provoacă în noi o durere care este *Erlebnis*; durerea celorlaţi este, de asemenea, la nivelul conştiinţei lor, *Erlebnis*; fiecare dintre noi are capacitatea de a transfera celuilalt ceea ce resimte el însuşi, înţelegînd astfel că gesturile lui sunt manifestări ale unei dureri asemănătoare. Acelaşi mecanism funcţionează şi în cadrul experienţelor mai puţin ordinare care constituie domeniul de studiu al ştiinţelor morale. Obiectul acestor ştiinţe nu îl constituie direct experienţa interioară, ci formele obiective prin care experienţa internă a oamenilor devine *semnificativă* pentru oameni. Dilthey distinge mai întîi între experienţa internă şi experienţa externă; ele sunt constituite de ansamblul proceselor prin care *gîndirea discursivă* structurează percepţiile în două sisteme care permit cunoaşterea lărgită a lumii externe şi, corespunzător, a lumii interne. Conceptul de experienţă externă se referă, deci, la o totalitate distinctă de *mine*, iar experienţa internă trimite la ceea ce constituie eul, adică procesele interne (sentimente, afecte, pasiuni, operaţii intelectuale şi voliţionale), viaţa practică (religioasă, morală) şi cunoaşterea de sine a eului (experienţa lirică şi reflexivă). În acest sens, experienţa internă este legată de procesul de individuaţie şi de constituire a identităţii persoanei. Ea este un analogon al experienţei externe, căci nu poate să aibă loc decît prin delimitare faţă de aceasta (ceilalţi „eu" sunt de fapt nişte reprezentări externe opuse lui „eu", la

---

monde de l'esprit, trad. fr. de Rémy, Paris, Aubier-Montagne, 1947, tom I, p. 206.

[1] Dilthey, „Note şi fragmente", in *op. cit.*, tom II, p. 313.

fel ca orice fenomen extern; în absenţa recunoaşterii unei sfere autonome a spiritului, eu însumi nu sunt decît un „eu" opus lui „non-eu"). Dar, în realitate, eul are capacitatea de a recunoaşte în ceilalţi ceea ce este el însuşi, printr-un proces de reflecţie în urma căruia este constituită, prin lărgirea orizontului faptelor spirituale, o „lume obiectivă a spiritului", analogă experienţei interne[1].

Prin transferul operaţiilor intelectuale, a sentimentelor şi a înlănţuirilor logice orientate către acelaşi scop, procesele interioare sunt conexate într-un ansamblu ordonat şi coerent, constituind o lume socială şi istorică. Aceste procese sunt numite „morale" şi constituie domeniul obiectual al ştiinţelor morale. Operaţia de transfer a experienţei interne într-o realitate externă este *prima caracteristică, esenţială, a faptelor morale*. Prin ea se asigură baza empirică a ştiinţelor morale şi se justifică însăşi posibilitatea cunoaşterii. Coerenţa şi obiectivitatea lumii morale sunt date o dată cu „posibilitatea de a regăsi în celălalt propriile noastre experienţe interioare pînă la ceea ce au ele mai intim"[2]. De acest aspect se leagă întreaga problematică a metodei ştiinţelor morale şi politice, precum şi diferenţa lor faţă de ştiinţele naturii. În primul rînd, Dilthey respinge criteriul de demarcaţie propus de John Stuart Mill, potrivit căruia ştiinţele morale folosesc metoda inductivă, în timp ce ştiinţele naturii o folosesc pe cea deductivă. Diferenţa dintre inducţie şi deducţie este una de grad, fiind privitoare la

---

[1] „Ştiinţele morale iau naştere pentru că suntem constrânşi să împrumutăm o viaţă psihică organismelor animale şi umane. Noi transpunem în ele, în virtutea manifestărilor lor vitale, ceva analog cu ceea ce percepţia internă revelează în noi" („Contribuţii la studiul individualităţii", in Dilthey, *op. cit.*, p. 255).

[2] *Ibidem*, p. 256.

regimul cantităţii în aplicarea operaţiilor logice. Adevărata deosebire dintre cele două tipuri de ştiinţe este dată de însăşi natura obiectului lor şi de modalitatea constituirii acestuia: metoda ştiinţelor morale trebuie definită plecînd de la situaţia transpunerii în celălalt a propriei experienţe interne, precum şi de la transformarea eului în cadrul procesului de reconstituire a trăirilor celuilalt. Prin urmare, metoda ştiinţelor morale este hermeneutică şi critică, avînd ca obiectiv *comprehensiunea*. Asta nu înseamnă că ştiinţele morale nu folosesc analiza, comparaţia, descrierea şi operaţiile logice, dar orientarea lor metodologică este către retrăirea experienţelor unei vieţi.

Nici o ştiinţă morală nu este posibilă fără metoda comprehensivă, dat fiind că faptele morale nu sunt date ca atare decît prin intermediul vieţii. Bogăţia experienţei noastre lăuntrice este sursa construirii, prin analogie şi transfer, a unei realităţi în afară de noi, iar înţelegerea ei nu poate avea loc decît ca experienţă internă a altului; oricît de abstracte ar fi judecăţile privitoare la faptele morale, conţinutul lor se referă întotdeauna la o realitate trăită. Obiectivitatea cunoaşterii este asigurată de faptul că procesele psihice constituie un ansamblu omogen a cărui dezvoltare presupune adiţionarea uniformă a experienţelor interne şi înscrierea lor într-o totalitate istorică comună. Inteligenţa celuilalt constă (şi ea) din reproducerea (trăirea) ansamblului de experienţe interne asimilate în acelaşi mod, după aceleaşi legi, prin acelaşi „mecanism". „Idealul ştiinţelor morale este de a înţelege toată individuaţia umano-istorică cu ajutorul ansamblului comun fiecărei vieţi psihice"[1]. În această frază, Dilthey indică cele două momente metodologice ale ştiinţelor morale şi politice, respectiv

[1] *Ibidem*, p. 270.

momentul psihologic și momentul istoric. Primul este legat de condiția (premisa) negativă a cunoașterii și, ca atare, asigură universalitatea: ansamblul vieții psihice este perceput, descris și analizat în virtutea organizării sale unice, deci există similitudini în ceea ce privește combinarea experiențelor în diferitele vieți psihice. Cu alte cuvinte, existența ansamblurilor psihice particulare nu iese în afara unor cadre universale care asigură coerența, organizarea și finalitatea vieții psihice – toate acestea fiind obiectul de studiu al psihologiei descriptive și analitice. Al doilea moment este legat de condiția (premisa) minoră a cunoașterii și se referă la integrarea, în schema universală, a ceea ce este specific în dezvoltarea *istorică* a lumii morale, adică aspectul *individual* al organizării și producerii evenimentelor. Iată de ce, pentru a duce la bun sfîrșit analiza condițiilor de posibilitate a științelor sociale și politice, filosoful trebuie să fie în același timp istoric. În afară de cunoașterea vieții psihice în genere, a organizării și a combinării experiențelor într-o viață oarecare, el trebuie să fie capabil de a retrăi în propria sa viață conexiunile și semnificațiile originale ale marilor creații istorice[1]. Dilthey insistă adesea asupra faptului că specificul științelor morale și politice nu constă în cunoașterea a ceea ce este comun în toți oamenii, făcînd abstracție de diferențe; dimpotrivă, științele

[1] În acest sens, Karl-Otto Apel nota că „pentru științele hermeneutice, interpretarea ultimă și globală a istoriei, fondată normativ, poate și trebuie să furnizeze în același timp criteriile de evaluare pentru interpretarea critică a oricărei producții culturale individuale, având ca sursă ființele umane" (Apel, Karl-Otto, *La controverse expliquer-comprendre*, trad. fr. de Sylvie Mesure, Paris, Editions du Cerf, 2000, p. 67).

amintite se transpun „în marile probleme ale individualităţii"[1] pentru a cerceta „plenitudinea vieţii individuale". Această „plenitudine" nu se referă numai la trăirea şi retrăirea faptelor brute, dat fiind că *faptele* prezente în conştiinţă sunt asociate întotdeauna cu anumite *valori*. Cum spune Dilthey, înţelegerea unui ansamblu de experienţe este indisociabilă de o judecată de valoare; ca urmare, „faptelor vieţii li se adaugă normele acesteia [...] Ceea ce este esenţial în manifestările unei vieţi este expresia sistemului viu de valori care este în ele, iar acest esenţial se exprimă prin idealuri şi norme care reglează din interior manifestările acestei vieţi"[2].

Această solidaritate între fapte şi valori constituie *a doua caracteristică esenţială* a faptelor morale, la Dilthey. Ea implică imposibilitatea unei distincţii fundamentale între atitudinea teoretică şi atitudinea practică, între adevăr şi normă, între ceea ce este şi ceea ce trebuie să fie. Adevărurile de fapt nu sunt de sine stătătoare, iar judecăţile de valoare sunt lipsite de un temei transcendental (în sensul lui Kant); în consecinţă, metoda ştiinţelor morale şi politice nu poate fi decît comparativă. Înţelegerea individului prin simpatie şi transfer nu poate fi justificată discursiv decît prin comparaţia cu alte fapte individuale, astfel încît să fie pusă în lumină o structură a lor. „Un fapt îl clarifică pe altul şi fiecare este clarificat de toate"[3], în virtutea similitudinilor dintre ele şi a simpatiei care face posibilă comprehensiunea. Dacă Dilthey acordă un rol atît de important simpatiei, este pentru că ea joacă un rol esenţial în constituirea vieţii practice, la nivelul comunităţii. El afirmă explicit că lumea omului este societatea, şi nu natura; ceea ce

[1] Dilthey, *op. cit.*, p. 271.
[2] *Ibidem*, p. 272.
[3] *Ibidem*, p. 273.

înseamnă, sub aspect epistemologic, că asemănătorul cunoaşte asemănătorul. Înţelegerea adevărurilor naturii nu invocă această condiţie; ea poate avea loc chiar şi printr-un fel de constrîngere a intelectului, sub incidenţa principiului evidenţei matematice a legilor universale. Dar, în ştiinţele umane, sociale şi politice nu este posibilă retrăirea a ceea ce nu este empatic, după cum ne arată situaţia paradigmatică (la Dilthey) a înţelegerii persoanelor. Este adevărat că ştiinţele sociale şi politice care nu au ca obiect de studiu manifestările unei persoane individuale par să depăşească această condiţie, dar asta e numai la suprafaţă. În realitate, chiar faptele morale care sunt de ordinul generalului abstract sunt, la origine, fenomene interne ce presupun experienţa trăită, iar trăirea experienţei de către persoanele individuale este marcată de o amprentă istorică ce constituie individualitatea la scară mai mare, socială. Viaţa practică a societăţii este o totalitate care include moravurile, dreptul, economia şi statul, iar la acestea se poate ajunge plecînd (numai) de la individ. Dilthey afirmă că „există anumite modalităţi constante în care se desfăşoară în societate interacţiunile voinţelor"[1], sau ceea ce el numeşte în altă parte *acţiunea (lor) reciprocă*. Aceste modalităţi constante pot constitui legităţi ale vieţii sociale practice; totuşi, noi nu suntem în măsură să cunoaştem decît o parte din aceste legi, şi numai de manieră imprecisă. Dilthey sesizează aici un paradox şi o enigmă: pe de o parte, toate fenomenele care au loc în afara noastră sunt aceleaşi cu cele pe care le reconstruim în experienţa internă, deci toate procesele înscrise în societate

[1] Dilthey, Wilhelm, *Critiqe de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit et autres écrits*, trad. fr. de Sylvie Mesure, Paris, Les Editions du Cerf, 1992, p. 74 („Sur l'étude de l'histoire des sciences humaines, sociales et politiques", 1875).

sunt comprehensibile pe baza percepţiei propriilor noastre stări; pe de altă parte, înţelegerea lor are loc (numai) pînă la un punct, întrucît nu cunoaştem legile după care au loc interacţiunile între indivizi. Dilthey îşi explică acest paradox prin faptul că „unităţile ale căror modalităţi de interacţiune le distingem, vorbind despre moravuri, drept, economie şi stat sunt indivizi, totalităţi psihofizice dintre care fiecare e diferit de oricare altul şi constituie o lume"[1]. Acest lucru implică nişte consecinţe importante cu privire la problema cauzalităţii în ştiinţele morale şi politice, atît la nivelul individului, cu privire la motive şi scopuri, cît şi la nivelul societăţii, cu privire la forţele globale care produc interacţiuni între indivizi sau colectivităţi de indivizi. Relaţiile de cauzalitate în ştiinţele morale şi politice sunt speciale; spre exemplu, Dilthey se miră de faptul că, dată fiind constituţia psihică similară a indivizilor umani, noi nu putem (totuşi) răspunde la întrebarea dacă, în cunoaşterea societăţii, trebuie să considerăm indivizii din epoci (sau culturi) diferite ca fiind egali în ceea ce priveşte forţa motivelor. În ştiinţele morale şi politice, cunoaşterea motivelor şi scopurilor ar trebui să fie o prioritate, de vreme ce ele înlocuiesc schema cauzalităţii eficiente din ştiinţele naturii. Dar, dacă este adevărat că de ele depind conexiunile şi interacţiunile dintre indivizi, nu e mai puţin adevărat că valoarea lor nu e universală în sens matematic (sau cantitativ). Nu putem cuantifica forţa motivelor, nici ierarhia scopurilor, deci combinaţia lor în producerea interacţiunilor şi a manifestărilor externe ale subiectivităţii nu poate fi pe deplin cunoscută. Ea este numai cognoscibilă, în virtutea faptului că nimic din ce e omenesc nu e străin omului. Dilthey acordă un

[1] *Ibidem*, p. 75.

loc important comparaţiei în cunoaşterea umanului: el spune că simpla conştiinţă a propriilor mele stări interne nu este suficientă pentru a avea conştiinţa individualităţii mele[1]. Prin urmare, cunoaşterea propriului sine precum şi a sinelui celuilalt presupune raportarea la datele sensibile, adică la ceva ce este obiectiv, şi anume: „gesturi, sunete şi acţiuni"[2]. Noi reconstruim în experienţa internă aceste date şi, plecînd de la propriile noastre stări, reconstituim interioritatea celui care s-a manifestat prin semne obiective. Acest proces „prin care noi cunoaştem un interior cu ajutorul semnelor percepute din exterior prin simţuri" este numit *comprehensiune.* Chiar şi atunci cînd ne înţelegem pe noi înşine, ne raportăm la datele noastre obiective ca la ale unui străin. Problema care îl preocupă pe Dilthey este însă: cum poate fi garantată înţelegerea universală a individului? Cum este posibil ca, plecînd de la fenomene externe percepute *aici* şi *acum* să reconstituim trăsăturile constante ale unei personalităţi ori structura durabilă a unui mod de interacţiune între mai mulţi indivizi? Pentru aceasta, este nevoie ca manifestarea externă a personalităţii să fie *durabilă*, astfel încît raportarea la ea să fie repetată, făcînd posibilă reluarea experienţei interne provocată de întîlnirea cu obiectul. Dilthey numeşte *interpretare* arta de a înţelege „manifestările vitale fixate în chip durabil"[3]; interpretarea (sau exegeza) este deci o raportare comprehensivă la semnele obiective, susceptibilă de a deveni obiectivă prin

---

[1] „Numai din comparaţia mea cu alţii am eu experienţa a ceea ce este individual în mine, numai atunci capăt eu conştiinţa a ceea ce în mine diferă de altul." (W. Dilthey, „Les origines de l'herméneutique", in Dilthey, *op. cit.*, tom II, p. 320).

[2] *Ibidem.*

[3] *Ibidem*, p. 321.

adoptarea unui set de reguli. În principiu, arta interpretării ar da seama de orice tip de obiectivare prin semne. Dilthey evocă o hermeneutică a tablourilor şi a sculpturilor, precum şi una a monumentelor arheologice. Dar numai în domeniul interpretării scrierilor putem vorbi despre o disciplină hermeneutică riguroasă, capabilă să furnizeze un sprijin metodologic solid pentru ştiinţele morale şi politice. Două sunt motivele pentru care Dilthey se bazează în special pe hermeneutica literară; în primul rînd, interpretarea „operelor mute" necesită transpunerea semnificaţiilor în limbajul literaturii, ceea ce înseamnă că, în al doilea rînd, numai în limbajul literaturii (limbajul scris) îşi găseşte umanitatea *„expresia completă, exhaustivă şi obiectiv inteligibilă"*[1]. Ca urmare, problema comprehensiunii se orientează după arta filologilor, ceea ce înseamnă „interpretarea mărturiilor umane conservate în scrieri". Această observaţie nu ar fi reluată aici, dacă de ea nu ar depinde clarificarea unei chestiuni importante referitoare la problema cauzalităţii în ştiinţele morale şi politice. Dilthey admite că, în cercetarea faptelor istorice, „ne putem înşela asupra mobilurilor de acţiune ale personajelor istorice", aşa cum ne înşelăm asupra mobilurilor persoanelor care acţionează sub ochii noştri. El pare să creadă că acţiunea istorică nu posedă criterii autonome de inteligibilitate, întrucît cunoaşterea mobilurilor şi scopurilor nu este completă, exhaustivă şi obiectivă. Aceasta ar putea să însemne că semnificaţia acţiunii trebuie reconstruită prin raportarea ei la o totalitate, după schema propusă de Hegel; şi anume, pentru a sesiza valoarea acţiunii, ar fi necesar să fie cunoscut spiritul epocii şi viaţa spirituală a societăţii. Acest demers necesită o

[1] *Ibidem* [sublinierea noastră].

„punere în intrigă" a principalelor elemente de care se leagă sensul acţiunii, în aşa fel încît mobilurile şi scopurile să apară ca părţi ale unui ansamblu coerent şi finalist. Pentru a înţelege *semnificaţia acţiunii*, adică valoarea ei expresivă, este nevoie de o artă a interpretării care să se orienteze după modelul virtuozităţii geniale a filologului. Interpretarea acţiunii „în societatea umană plină de minciună"[1] este îndatorată faţă de interpretarea „integrală şi obiectivă" a marilor opere produse de spiritele geniale. Dilthey preia din tradiţia romantismului german ideea că opera geniului „nu poate niciodată să fie altceva decît expresia autentică a vieţii sale interioare" şi, de aceea, ea orientează interpretarea acţiunilor istorice şi a producţiilor artistice din epocă. Explicaţia acestui fapt e simplă: comprehensiunea nu poate căpăta un aspect tehnic decît acolo unde există creaţii artistice de valoare durabilă; acestea dau limbii un fundament solid şi permit o mare diversitate de interpretări care se află în concurenţă unele cu altele. Regulile universale ale interpretării sunt, atunci, formulate cu scopul de a pune capăt conflictului interpretărilor, iar această întreprindere constituie ceea ce se numeşte *hermeneutică*. Universalitatea metodei hermeneutice se defineşte în grilă hegeliană: universalul depăşeşte şi împacă contrariile, adunînd laolaltă ceea ce la început nu părea să poată sta împreună. În ştiinţele morale, metoda hermeneutică asigură adevărul prin contagiune şi transfer: ea permite să se treacă de la un tip de obiectivare a vieţii (spiritului) la altul, tot aşa cum psihologia permite să se treacă de la experienţa unei persoane la cea a altei persoane. Astfel, ideea că opera unui geniu este expresia autentică a vieţii sale (în opoziţie cu minciuna care

[1] *Ibidem*, p. 322.

domneşte în societate) sugerează că reconstruirea contextului istoric în ştiinţele morale împrumută profilul conturat de creaţia culturală de excepţie.

*

Acest principiu metodologic a putut fi enunţat sub forma unei critici severe la adresa lui Dilthey, atunci cînd a fost pusă întrebarea despre condiţia de posibilitate a unei ontologii fundamentale care să conducă (fără să întemeieze) la cunoaşterea istorică a lumii vieţii. Inspirîndu-se din reflecţia heideggeriană asupra unei hermeneutici ontologice, Hans-Georg Gadamer a arătat că Dilthey a neglijat istoricitatea proprie ştiinţelor spiritului şi a redus faptele istorice la idei. Adoptarea, în ştiinţele morale şi politice, a unei metode hermeneutice întemeiate pe psihologia descriptivă şi analitică ar fi, deci, sinonimă cu reducerea ştiinţelor istorice la istoria ideilor, aşa cum de fapt sugerase Hegel atunci cînd stabilise că istoria evenimenţială trebuie subsumată conceptual istoriei spiritului[1]. Acest reducţionism mai constă şi în lectura evenimentelor istorice după modelul textual. Dilthey a preluat de la Scheleiermacher ideea că înţelegerea textului poate avea loc după acelaşi principiu psihologic după care poate avea loc înţelegerea dintre „eu" şi „tu", în actul conversaţiei. Transpus în istoriografie, acest principiu conduce la credinţa că obiectul comprehensiunii este textul şi că „opinia autorului poate fi identificată în mod nemijlocit din textul său"[2]. Potrivit lui Gadamer, în aceasta şi constă influenţa pe care o suferă

[1] Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Adevăr şi metodă*, trad. rom. de Gabriel Cercel et al., Bucureşti, Editura Teora, 2001, p. 185.

[2] *Ibidem.*

ştiinţele spiritului din partea ştiinţelor naturii: percepînd un spirit străin şi trecut drept unul familiar şi prezent, ştiinţele respective tratează faptul istoric drept lucru (fiinţa ca prezenţă). Textul, definit în sensul cel mai larg posibil, este lucrul pe care îl gîndeşte orice ştiinţă istorică: atîta timp cît hermeneutica este mediul universal al conştiinţei istorice, „totul este text"[1]. Extrapolarea modelului textual la scara realităţii istorice este legată de un concept de obiectivitate care ignoră istoricitatea proprie conştiinţei istorice, adică facticitatea fiinţei umane şi caracterul existenţial al înţelegerii. Dilthey a sesizat că experienţa originară pe care se întemeiază ştiinţele morale şi politice este cunoaşterea de sine a eului prin mijlocirea tradiţiei („ceea ce cunoaştem în mod istoric suntem în ultimă instanţă noi înşine"[2]), dar nu a realizat în acelaşi timp că, pentru a fi o cunoaştere autentică, interogarea tradiţiei trebuie să conducă dincolo de noi înşine. Acest mod de punere a problemei implică nişte consecinţe practice de mare importanţă. Şi anume, strînsa interdependenţă dintre teorie şi practică fusese tematizată de Dilthey numai pe linia trăirii, adică a acelui tip de experienţă care presupune solidaritatea dintre fapte şi norme, fără a lăsa deschisă posibilitatea detaşării critice a lor.

Distanţarea de paradigma modernă a hermeneuticii a devenit un *topos* comun mai ales după dezbaterea dintre Habermas şi Gadamer, cu privire la universalitatea hermeneuticii, dar formularea problemei poate fi atribuită şi lui Heidegger, dacă ţinem cont de observaţiile sale referitoare la modul inautentic de fiinţare de care se leagă conştiinţa epistemologică modernă. De altfel, Gadamer însuşi nu a putut

---

[1] *Ibidem.*

[2] *Ibidem*, p. 397 („Adevărul în ştiinţele spiritului", vol. II).

face faţă criticilor decît refugiindu-se în mod explicit pe terenul ontologiei heideggeriene, de unde a putut sugera că este posibil să vedem în critica ideologiilor un nou tip de ideologie, atîta timp cît ea „atribuie reflecţiei o falsă putere şi nesocoteşte în mod idealist adevăratele dependenţe"[1]. Habermas a pus în chestiune universalitatea hermeneuticii din perspectiva teoriei comunicării şi a ceea ce el numeşte, după Chomsky, competenţă comunicativă. Potrivit lui, comunicarea ar putea fi deformată sistematic în cadrul unor procese de dominaţie precum cele ilustrate de critica ideologiilor şi de psihanaliză. Pe de altă parte, aceasta înseamnă că ştiinţele morale şi politice, care corespund interesului de comunicare, nu mai pot fi fondate pe ideea transparenţei textului într-o conştiinţă hermeneutică universală. Atîta vreme cît cunoaşterea de sine depinde de relaţia cu Altul prin formele de obiectivare, ea poate fi falsă o dată cu aceasta din urmă. Nu spunea Dilthey că, în societate, domneşte minciuna şi că numai expresia geniului este demnă de încredere? Posibilitatea ca o deformare sistematică să afecteze comunicarea pune sub semnul îndoielii

[1] *Ibidem,* p. 535 („Retorică, hermeneutică şi critica ideologiilor", vol. II). Gadamer vorbeşte aici despre „antiteza abstractă a iluminismului emancipator", în care îl include şi pe Habermas (cf. şi „Replică la Hermeneutica şi critica ideologiilor", p. 553, unde spune că „Habermas atribuie reflecţiei o falsă putere"). Împotriva modului unilateral în care priveşte Habermas problema emancipării prin reflecţie, Gadamer spune: „am învăţat prin intermediul lui Husserl (prin teoria sa despre intenţionalităţile anonime) şi prin intermediul lui Heidegger (prin evidenţierea diminuării ontologice care se ascunde în conceptul de subiect şi în cel de obiect al idealismului) să recunoaştem falsa obiectualizare care îi este atribuită conceptului de reflecţie" (p. 535).

şi acest ultim reper epistemologic. Pe de altă parte, Habermas nu abandonează idealul metodologic al lui Dilthey; el crede în continuare că hermeneutica, înţeleasă în chip transcendental, ca „logică a ştiinţelor sociale", trebuie să joace un rol metodologic esenţial în ştiinţele comunicative. El înlocuieşte psihologia descriptivă şi analitică a lui Dilthey cu sociologia cunoaşterii, iar hermeneutica trăirii cu (iniţial) critica ideologiilor şi (ulterior) cu pragmatica universală. Această situare în raport cu problema lui Dilthey conduce la o abordare de tip kantian (sau transcendental) – cu transformările de rigoare[1] – a raportului dintre teorie şi practică, aşa cum ne arată elaborarea habermasiană a conceptului de „acţiune comunicativă" sau reelaborarea lingvistică a conceptului de „lume a vieţii". La Habermas, emanciparea de sub dominaţia forţelor ce distorsionează comunicarea presupune o formă specială de cunoaştere – „cunoaşterea reflexivă critică" – susceptibilă de universalitate şi obiectivitate, prin care pot fi anihilate efectele tradiţiei care îşi fac simţită lucrarea în lumea vieţii.

După cum a remarcat Gadamer, critica ideologiilor şi hermeneutica (sa) filosofică sunt [aici] animate de un ţel comun: demascarea obiectivismului naiv din ştiinţele istorice care şi-au croit destinul epistemologic după modelul ştiinţelor naturii. Ca urmare, critica ideologiilor utilizează hermeneutica „interpretînd printr-o critică socială dependenţa de prejudecăţi a oricărei înţelegeri"[2]. Aceasta înseamnă că hermeneutica nu se mai referă la suma de reguli necesare pentru a depăşi dificultăţile survenite în interpretarea textelor, ci la condiţiile

[1] Habermas preia ideile lui Karl Otto Apel despre transformările filosofiei transcendentale.

[2] Gadamer, *op. cit.*, p. 542 („Replică la Hermeneutica şi critica ideologiilor").

sub care poate avea loc autoînţelegerea. În acest sens, hermeneutica devine o afacere „filosofică" (Gadamer) ori „transcendentală" (Habermas), adică o „reflecţie critică". Dar, spre deosebire de critica ideologiilor, hermeneutica filosofică nu urmăreşte să submineze autoritatea tradiţiei (sau „istoria efectelor") printr-un fel de exterioritate care ar scurtcircuita dependenţa de prejudecăţi. (Din acest motiv au crezut criticii lui Gadamer, inclusiv Habermas, că atitudinea blîndă faţă de tradiţie este dovada unui gen de conservatism filosofic). Ea nu ia nici un fel de atitudine în sensul stabilirii unui criteriu al adevărului (în teorie) sau al binelui (în practică), deoarece este neutră. Neutralitatea hermeneuticii nu este, însă, neutralitatea gîndirii tehnice. Aceasta din urmă constă în ruptura de orice formă de ascultare a tradiţiei: numai aşa poate ea să-şi asume vocaţia progresului continuu. Dimpotrivă, reflecţia hermeneutică este neutră în sens autentic: ea constată că tehnica a transformat progresul în criteriu unic al adevărului şi al binelui şi că, prin urmare, aşa zisa ei neutralitate este o formă de agresiune asupra (lumii) vieţii. A fi „neutru" din perspectivă hermeneutică înseamnă a lăsa [viaţa] să curgă fără a impune vreo constrîngere prin anticipări idealiste[1]. Dar aceasta nu înseamnă a renunţa la reflecţia critică asupra prejudecăţilor; Gadamer chiar insistă asupra faptului că, în această privinţă, el este animat de aceleaşi intenţii ca şi Habermas. Singura problemă ar fi că istoria efectelor este efectivă chiar şi atunci cînd criticul ideologiilor îşi ascute uneltele. Recursul la noţiunea unui „apriori lingvistic al tuturor afirmaţiilor ştiinţelor sociale" nu este decît expresia unui „obiectivism dogmatic care

[1] „Reflecţia hermeneutică se limitează la a evidenţia şanse de cunoaştere care fără ea nu ar fi percepute. Ea însăşi *nu mijloceşte un criteriu de adevăr*" (*Ibidem*, p. 548, subl. n.).

deformează chiar şi conceptul de reflecţie"[1]. Conştiinţa istoriei efectelor constă în asumarea faptului că reflecţia poate prelua în conştiinţă o serie de „raporturi substanţiale" pe care (Habermas) ar dori să le distrugă. Conceptul habermasian de reflecţie este îmbibat de accente tehniciste şi metodologiste, întrucît se bazează pe separarea cunoaşterii reflexive de practică. Pentru Habermas, reflecţia critică trebuie să „zdruncine dogmatica practicii vieţii"[2] şi să asigure, fără altă raţiune decît logica progresului – unic garant al emancipării – bunul mers al unei conştiinţe revoluţionare. Neutralitatea cunoaşterii reflexive presupune, deci, nişte criterii universale a căror validitate este obţinută printr-o dublă anticipare: a unui a priori lingvistic (care separă reflecţia critică de cunoaşterea empirico-deductivă) şi a vieţii juste (care separă reflecţia de practică). Neutralitatea hermeneuticii este paradoxală, în sensul că reflecţia trebuie să asume posibilitatea de a nu fi neutră (în sens tehnic). Am putea să o numim neutralitate conservatoare, deoarece gîndirea este prudentă (în sens aristotelic): ea alege mai degrabă să ducă cu sine povara unei moşteniri pe care o cunoaşte, decît să încerce a se debarasa de aceasta printr-o revoluţie cu efecte incontrolabile şi alienante. Ea menţine legăturile teoriei cu practica (trecută) şi nu orientează practica

[1] *Ibidem*, p. 532.

[2] Cf. *Ibidem*, p. 534. De partea sa, în „Pretenţia la universalitate a hermeneuticii", Habermas atrage atenţia că „structura prejudicativă proprie oricărei înţelegeri, nu numai că împiedică să fie pus în chestiune consensul efectiv stabilit şi care este de fiecare dată la baza neînţelegerilor noastre, dar, în plus, face să apară o astfel de punere în chestiune drept o absurditate" (Habermas, Jürgen, *Logique des sciences sociales*, trad. fr. de Rainer Rochlitz, Paris, PUF, 1987, p. 207).

(viitoare) după o teorie (pretins) autonomă. Din acest motiv, Gadamer asumă că problema hermeneutică este cea a lui Dilthey, adică problema raportului a) dintre teorie şi practică în ştiinţele spiritului şi b) dintre atitudinea epistemologică şi atitudinea estetică.

Disputa cu privire la universalitatea hermeneuticii este cea mai bună dovadă că „problema lui Dilthey" – a raţionalităţii şi adevărului în ştiinţele spiritului – a fost reconstruită critic din unghiuri diferite. Schimbul de argumente s-a bazat pe un acord prealabil: Habermas şi Gadamer împărtăşesc credinţa că obiectivismul naiv din ştiinţele spiritului trebuie depăşit printr-o reflecţie critică. De asemenea, cei doi autori cred că terenul pe care trebuie să se desfăşoare operaţiunile „terapeutice" împotriva obiectivismului este pregătit de o anumită filosofie a limbajului. Mai departe, cu privire la modalităţile şi posibilităţile acelei depăşiri, ei se suspectează reciproc de „autoînţelegere ontologică falsă"[1]. Habermas păstrează, din epistemologia diltheyană, spiritul metodologic şi sensul kantian al universalităţii, purificîndu-le de încărcătura romantică, experienţialistă şi istoristă, prin care se ajungea la confuzia dintre fapte şi norme, dintre teorie şi practică. În schimb, Gadamer demonizează neutralitatea tehnică a spiritului metodologic (iluminismul abstract) şi păstrează tocmai sugestia diltheyană referitoare la ancorarea reflecţiei în lumea vieţii. El spune răspicat că „reflecţia hermeneutică nu poate fi desprinsă de practica hermeneutică"[2].

Această idee gadameriană este deosebit de importantă pentru economia prezentului studiu. Numai pentru a-i păstra

[1] Gadamer, *op. cit.*, p. 550.
[2] *Ibidem*, p. 547.

contextul teoretic original am prezentat aici cadrul general al discuţiei dintre Gadamer şi Habermas, raportînd această discuţie la problema lui Dilthey. În continuare, voi analiza semnificaţia ei în raport cu problema textului, aşa cum am schiţat deja mai sus, unde am prezentat concepţia lui Dilthey despre metoda hermeneutică. Am văzut că, în *Originile hermeneuticii*, Dilthey vorbea despre faptul că regulile hermeneuticii sunt stabilite prin dialogul interpretărilor concurente ale marilor opere transmise de tradiţie. În acest sens, regulile metodei şi teoria privind interpretarea sunt în raport direct cu practica hermeneutică. Sistematizarea teoriei şi practicii hermeneutice constituie un canon pe care ştiinţele morale şi politice se pot bizui, pentru analiza experienţelor ce formează obiectul lor. Dar caracterul intersubiectiv al metodei hermeneutice nu asigură universalitatea autentică, crede Gadamer, şi aceasta pentru că dialogul specialiştilor în căutarea metodei ratează din start deschiderea (adică adevărul) experienţei hermeneutice. Despre ce este vorba? Ideea de dialog, aşa cum este ea dezvoltată în chip paradigmatic în scrierile lui Platon, presupune înţelegerea cu privire la lucrul însuşi; simpla punere de acord nu valorează nimic pe linia adevărului, dacă nu dezvăluie esenţa a ceea ce trebuie înţeles. De aceea, este necesară o reflecţie suplimentară, dar primă în ordinea importanţei, cu privire la natura lucrului de înţeles, şi anume tradiţia. Despre tradiţie, Hegel spunea că nu este precum o gospodină care preia faptele ca atare şi le transmite mai departe în nuditatea lor: noi primim prin tradiţie o realitate deja interpretată, o transmitem mai departe reinterpretată şi trebuie să asumăm că ea va fi, cu siguranţă, răsinterpretată. „Fixarea tradiţiei" este o operaţie intelectuală prin care ceva este recunoscut ca tradiţie, dar fixarea este ea însăşi istorică, întrucît

comportă un joc neîntrerupt al identităţilor şi al diferenţelor. În măsura în care tradiţia este vie, ea nu poate fi interpretată prin reguli ale unei metode universale stabilite prin acordul fix al tehnicienilor, fie ei şi exegeţii geniali. Gadamer notează: „Slăbiciunea de pînă acum a teoriei experienţei, care îl vizează şi pe Dilthey, este aceea că este orientată în întregime către ştiinţă şi ignoră, de aceea, istoricitatea lăuntrică a experienţei. Ţelul ştiinţei este cel de a obiectiva experienţa, astfel încît aceasta să nu mai păstreze nici o componentă istorică"[1]. Dialogul specialiştilor este, de aceea, o formă de monolog colectiv calificat, pentru că ratează esenţa fenomenului: ei vorbesc despre tradiţie ca despre un „el" (persoana a III-a); or, tradiţia vie nu este un obiect, ci un partener de comunicare ce trebuie abordat din perspectiva relaţiei dialogale *eu – tu*. Fiind un limbaj care vorbeşte, tradiţia ni se adresează întotdeauna la timpul prezent, „aici" şi „acum"; ea se anunţă printr-o *axă deictică* şi, de aceea, trebuie considerată ca un altul. Pentru că ne solicită şi ne interpretează, adică ne incită să punem întrebări, limbajul tradiţiei îndeplineşte nu numai o funcţie referenţială (prin cunoaşterea metodică a marilor exegeţi), ci şi o funcţie conativă: potrivit lui Gadamer, această funcţie constituie chiar esenţa tradiţiei şi a experienţei hermeneutice. Conştiinţa istorică trebuie înţeleasă plecînd de la acest model al experienţei lui „tu" hermeneutic, deoarece ea nu caută legităţi pentru înţelegerea trecutului, ci încearcă să surprindă caracterul inefabil şi unic al unui „lucru" care se anunţă ca persoană morală. Gadamer numeşte modul de fiinţare al tradiţiei cu expresia „fiinţa întru text"; el înţelege prin asta că interpretarea tradiţiei este o ipostază a înţelegerii de sine şi, prin urmare, a

[1] *Ibidem*, p. 263.

înţelegerii fiinţei. Mai precis, noţiunea de text nu mai este considerată drept obiectivarea experienţei trăite, din perspectiva transparenţei reprezentării şi a transferului propriei experienţe în altul, ci ea este categoria prin care se aplică tradiţiei postulatul fundamental al hermeneuticii: „fiinţa care poate fi înţeleasă este limbaj"[1]. Fiinţa care este text se cere interpretată, dar interpretarea nu este descoperire a sensului *patent*, ci „conferire" de sens. Altfel spus, textul nu este dat în prealabil, ci este dat numai o dată cu interpretarea (sau numai prin ea), fiind, cum spune Gadamer, „un simplu produs intermediar, o fază în procesul comunicării"[2]. La origine, rostul textului nu este numai de a fixa ceea ce este spus sau gîndit, aşa cum considera hermeneutica romantică, din perspectiva unilaterală a funcţiei expresive a limbajului. Textul vizează şi deschide comunicarea de la bun început, căci intenţia scrisului este în mod esenţial adresarea. Nu putem vorbi despre text fără a admite deja interpretarea, deoarece textul există ca text prin orizontul de interpretare pe care îl deschide. Acest lucru devine mai clar dacă ne gîndim la faptul că, în cazul textelor juridice sau religioase, interpretarea este legată permanent de aplicarea practică, ceea ce face ca „orice stabilire a unui text [să fie] dinainte raportată la interpretare". În mod surprinzător, Gadamer discută prea puţin în scrierile sale despre hermeneutica religioasă, din motive care ar merita o atenţie aparte; în schimb, el acordă textului juridic o „funcţie exemplară". Această exemplaritate [a textului juridic] se cere clarificată în raport cu „problema lui Dilthey", dintr-o dublă perspectivă. În primul rînd, de analiza funcţionării lui depinde

[1] *Ibidem*, pp. 353, 599.
[2] *Ibidem*, p. 604.

în cea mai mare măsură definirea rolului pe care îl are textul în fixarea experienţei din cadrul proceselor studiate în ştiinţele morale şi politice. Textul juridic (legea, regulamentul, contractul etc.) funcţionează în modalitatea procesului verbal care „este gîndit de la bun început ca document, iar aceasta înseamnă că trebuie să se revină la ceea ce este fixat în el"[1]. Înţelegerea acestui tip de text pare deci să justifice concepţia diltheyană privitoare la descifrarea, prin utilizarea regulilor metodei, a sensului originar, adică a intenţiei care a generat textul. Cu toate acestea, nici textul juridic nu spune *acum* şi *aici* ceea ce a spus cu alt prilej (*atunci* şi *acolo*), decît în măsura în care el vorbeşte ca şi cum receptorul actual ar fi fost destinatarul prim. Procesul verbal este întocmit în aşa fel încît îşi prevede cititorul şi posibilele lui interpretări (eronate sau nedorite); aceasta înseamnă că modalitatea semnificării univoce pe care şi-o asumă fixarea juridică nu exclude caracterul dialogic al textului şi nu poate evita transformarea lui în „produs intermediar". Caracterul exemplar al textului juridic constă în faptul că el dezvăluie în chip eminent caracterul dialogic al limbajului şi structura circulară a înţelegerii, cu toate că de la el se aştepta confirmarea ipotezei hermeneutice monologiste. În conformitate cu observaţiile lui Gadamer despre esenţa experienţei hermeneutice, rezultă că abordarea de tip metodologic, fiind centrată pe interpretarea monologică a experienţei trecute, nu poate da seama de deschiderea dialogică a textelor moştenite.

În al doilea rînd, „funcţia exemplară" a textului juridic trebuie deosebită, în vederea înţelegerii, de funcţia exemplară a textelor literare. Esenţa literaturii şi, în special, a textului poetic

[1] *Ibidem*, p. 606.

nu constă în fixarea unui discurs, iar interpretarea nu urmăreşte reconstituirea afirmaţiei originare. „Un text de acest fel nu reprezintă simpla fixare a discursului, ci posedă propria sa autenticitate"[1]. Autenticitatea despre care vorbeşte aici Gadamer nu se referă la expresie în sensul psihologiei trăirii, ca la Dilthey; autenticitatea expresiei nu este originară, ci este derivată din trăirea subiectivităţii substanţiale[2]. Spre deosebire de procesul verbal, textul poetic nu doar utilizează substanţa limbii pentru a reda un fapt discursiv şi a prescrie o interpretare univocă; el are legătură chiar cu destinul limbii, iar valoarea sa normativă priveşte „toate acţiunile lingvistice". Lectura textului poetic este ascultare, căci ea se lasă condusă de sonoritatea cuvîntului pe care o transpune în rostirea interioară. De fapt, Gadamer reia aici concepţia lingvistică a lui Humboldt, după care reprezentarea lingvistică presupune, pe lîngă raportul (clasic) dintre lucru şi idee, şi amprenta mentală a sunetului cuvîntului care lucrează asupra spiritului, printr-un efect de întoarcere. Potrivit lui Humboldt şi lui Gadamer, cuvîntul nu doar prezintă lucrul despre care este vorba, ci se prezintă în acelaşi timp pe el însuşi. Gadamer compară funcţionarea cuvîntului şi a succesiunii de cuvinte din textul poetic cu modul în care se arată stilul unei opere. Stilul *înseamnă* ceva fără să

[1] *Ibidem*, p. 611.

[2] Este vorba aici despre conceptul de expresie al secolului al XIX-lea, impregnat de categoriile subiectivării şi ale psihologizării, care reprezintă o denaturare în raport cu tradiţia retorică. În scrierile sale, Gadamer şi-a propus să redescopere valenţele retorico-hermeneutice originale ale conceptului de expresie care „trebuie să fie purificat de tonalitatea sa subiectivă modernă şi recorelat cu sensul său gramatical-retoric originar", *Ibidem*, p. 634, („Despre conceptul de expresie").

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

treacă în prim-planul relaţiei de semnificare: el însoţeşte această relaţie şi îi adaugă o semnificaţie inefabilă prin simpla lucrare asupra raporturilor sintagmatice, astfel încît textul nu este niciodată epuizat din punct de vedere semantic. Discuţia despre stil este deosebit de importantă în contextul de faţă. Gadamer se întreabă dacă putem transforma conceptul de stil, care aparţine istoriei artei, în categorie istorică[1]. Acest lucru ar presupune, crede el, ca evenimentele istorice să nu mai fie considerate din perspectiva *semnificaţiei lor proprii*, ci din aceea a apartenenţei lor la o totalitate de forme expresive ce caracterizează spiritul epocii. Împotriva lui Hegel şi a lui Dilthey (pe care însă nu-i numeşte aici), Gadamer atrage atenţia că nu putem spune că am înţeles un eveniment prin simplul fapt că i-am acordat o valoare cognitivă ca fenomen expresiv. Avem de a face aici cu o limită a istoriei ideilor care operează cu conceptul de transfer al sinelui în altul, pentru a justifica ideea de spirit obiectiv. Extinderea conceptului de stil la scara istoriei generale se bazează pe supoziţia metafizică potrivit căreia toate evenimentele istorice sunt ordonate de un *logos* interior. Prin urmare, chiar dacă suntem îndreptăţiţi să folosim conceptul de stil cu privire la acţiune, aceasta nu înseamnă că putem transfera ideea autenticităţii unei forme de expresie asupra celorlalte. Experienţa trăirii excepţionale din opera genială este opacă în raport cu istoria înşelătoare pe care Dilthey voia s-o lumineze prin transferul categoriilor. Aceste consideraţii cu privire la conceptul de stil sunt relevante pentru problematica textului şi a adevărului hermeneutic. Dacă am putea vorbi de transferul semnificaţiei, atunci textul ar fi epuizat şi închis, căci deschiderea lui nu ar putea fi transferată:

[1] *Ibidem*, p. 630 („Excursuri", I-VI).

textul literar ar fi atunci un simplu document. Aşa îl şi consideră Dilthey. Din perspectiva concepţiei lingvistice a lui Gadamer, textul literar nu este document, ci monument: „relaţia de reprezentare cu realul este suspendată. Textul rămîne, cu relaţia sa semantică, unicul fapt prezent"[1]. Ca urmare, modalitatea dialogică este singura cale de raportare la textul literar, care nu ştirbeşte demnitatea lui de a fi un „altul" în procesul de comunicare, adică un „tu" care nu poate fi redus la un „el" obiectual şi reprezentabil.

Lipsa de transparenţă a textului în raport cu acţiunea şi, implicit, în raport cu condiţiile producerii lui (condiţii de adevăr, în hermeneutica modernă) poartă numele de „distanţare alienantă". Distanţa alienează în sensul că textul nu reprezintă clar şi distinct spiritul unei epoci; marile opere nu vorbesc în numele faptelor mărunte şi nici nu sunt expresia desăvîrşită a faptelor mari. Ele nu sunt documente, ci monumente care vorbesc numai în măsura în care sunt întrebate cu privire la semnificaţia lor. Prin monumentele ei, tradiţia nu dictează şi nu impune (în modalitatea unei evidenţe) nici un adevăr[2]; ea se anunţă ca un *altul* prin caracterul ei nedesăvîrşit şi incomplet. De aceea, înţelegerea tradiţiei (şi, în general, înţelegerea) presupune dialogul, care este marca finitudinii umane. Dacă nu este dialog al surzilor, acesta presupune ca pe o condiţie *ascultarea*; evident, ascultarea tradiţiei ca supunere oarbă faţă de aceasta nu solicită înţelegerea în sens hermeneutic. Problema ascultării este aici de cea mai mare importanţă: aşa

---

[1] *Ibidem*, p. 616 („Text şi interpretare").

[2] Tradiţia poate fi uşor preluată (ca şi modernitatea) în cadrul unui discurs totalitar care nu mai păstrează nimic din spiritul originar al tradiţiei. Tirania în numele tradiţiei nu are nimic de a face cu tradiţia autentică, fiind de fapt o interpretare a tradiţiei.

cum a arătat Gadamer cu privire la lectura textului poetic, ascultarea unui limbaj este întotdeauna mai mult decît simpla interiorizare a sensului. Ea este întotdeauna plasare într-un anumit orizont de acţiune, adică o practică. Raportul cu tradiţia nu este niciodată o lectură pe dinafară a textelor, pentru că textele au sens abia în orizontul unei practici. Dialogul, ca practică a întîlnirii cu celălalt prin limbaj este [în acelaşi timp] un mod de interacţiune (sau, cum spunea Dilthey, o „acţiune reciprocă"). Hermeneutica dobîndeşte astfel dimensiunea de filosofie practică. Faptul devine posibil prin resuscitarea, de către Gadamer, a retoricii aristotelice. Retorica este prin excelenţă *arta de a face lucruri prin cuvinte*; Gadamer foloseşte el însuşi celebra sintagmă a lui Austin[1], sugerînd că hermeneutica este *arta de a face textele să vorbească şi să producă (din nou) efecte*. Legătura dintre texte şi lucruri nu este de ordinul reprezentării celor din urmă de către cele dintîi. Mai degrabă putem spune că textele lucrează, întrucît lectura şi interpretarea sunt legate strîns de un moment al aplicării. Aplicarea înseamnă nu doar a deriva consecinţele practice ale unei teorii şi a le verifica, ci şi, în sens mai larg, a stabili anumite legături mai intime între lumea textelor şi „lumea vieţii"[2]. Există aici o circularitate (hermeneutică) evidentă:

---

[1] Gadamer, *op. cit.*, p. 582 („Hermeneutica în calitate de sarcină teoretică şi practică").

[2] Analizând conceptul de aplicaţie la Gadamer, Jean Grondin notează că „aplicaţia nu are a se produce de manieră conştientă. Ea este de asemenea sedimentată de travaliul silenţios al istoriei. Înţelegerea, ori ceea ce de acum înseamnă acelaşi lucru, aplicaţia este mai puţin o acţiune a subiectivităţii autonome, cât mai degrabă faptul unei inserţii [în tradiţie]", Grondin, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, p. 177.

aplicarea presupune ca pe o condiţie interpretarea, dar orice interpretare este *deja* aplicare, în măsura în care sensul e făcut posibil de existenţa unor date prealabile a căror natură nu este pur teoretică.

*

Dar această concepţie asupra textului şi interpretării nu este nici ea lipsită de o serie de ambiguităţi. Mai întîi, ea transformă conceptul pozitiv şi diltheyan de text („expresia vieţii fixată prin scriere") într-o noţiune – *fiinţa-întru-text* – cît se poate de vagă, pentru că e lipsită de „bază empirică". Critica heideggeriană a subiectului şi a „vieţii" poate însemna, cel mult, că textul nu e chiar „expresia vieţii", în sens de viaţă a unui subiect pus ca fundament. De aici nu rezultă însă că textul nu este o noţiune pozitivă. Dacă structuralismul a avut vreo contribuţie reală la înţelegerea problemelor ştiinţelor umane, aceasta trebuie văzută chiar pe linia dezvoltării unui *concept pozitiv de text* care nu mai e susţinut din umbră de ipoteza unui subiect intenţional. Apoi, în altă ordine de idei, hermeneuticii gadameriene îi lipseşte o reflecţie solidă asupra problemei raportului dintre text şi acţiune. Gadamer recurge la concepţia aristotelică pentru a defini raportul dintre teorie şi practică, acordînd retoricii un rol fundamental în consolidarea hermeneuticii, prin modelul dialogic al înţelegerii[1]. Acest

[1] „Trei elemente sunt comune cunoaşterii hermeneutice şi acelei cunoaşteri pe care Aristotel o distinge în acelaşi timp de ştiinţă şi de tehnică. În primul rând, cunoaşterea practică are o formă reflexivă: este în acelaşi timp o cunoaştere de sine. [...] al doilea aspect: cunoaşterea practică este interiorizată... este imposibil să dobândeşti o cunoaştere practică aşa cum dobândeşti o cunoaştere teoretică independent de orice presupoziţii [...] al treilea aspect:

model permite să se considere comportamentul lingvistic drept parte (condiţie sau condiţionat) a unei atitudini practice şi, prin urmare, să se gîndească posibilitatea trecerii uniforme de la limbaj (text, dialog etc.) la acţiune, fără a fi admis vreodată separarea lor. Dar asta nu înseamnă că au fost definite modalităţile în care diversele forme de limbaj produc efecte sau cele în care diferitele acţiuni dobîndesc semnificaţie. Pentru Gadamer, dialogul şi „fiinţa-întru-text" sunt strategii de conturnare a abordării tehnice: pentru el, textul şi acţiunea sunt [forme de] dialog, adică retorică. Distanţa alienantă este, la Gadamer, un concept legat strîns de „conştiinţa istoriei efectelor": căci opacitatea textului se măsoară în raport cu acţiunea istorică pe care, în principiu, ar trebui să o poată (re)prezenta unei conştiinţe îngrijorate de istoria efectelor, dar pe care, de fapt, nu o poate (re)prezenta tocmai din pricina acestor efecte. Însă problema distanţei nu priveşte numai chestiunea istoriei de lungă durată. Textele nu sunt opace numai pentru că cititorul nu are experienţa directă a lumii la care trimit ele. Distanţa temporală este numai un caz al figurii, căci distanţa operează şi în modalitate sincronică, ca atunci cînd limbajul este legat de viziunea unei alte lumi. La drept vorbind, distanţa este între două lumi şi, dacă vorbim despre „distanţă alienantă", este numai pentru că distantă devine propria noastră istorie şi, prin urmare, ne raportăm la ea ca la o altă lume. Este exact acesta motivul pentru care Gadamer adoptă (nu doar) modelul dialogului, dar şi pe cel al traducerii, în abordarea problemei înţelegerii. În afară de asta, distanţă –

---

cunoaşterea practică este globalizantă... scopurile care ghidează acţiunea, precum şi mijloacele care permit realizarea lor, sunt elemente ale aceleiaşi forme de viaţă (bios)", Habermas, *op. cit.*, p. 207.

poate chiar alienantă – este și aceea care separă și individualizează diferitele noastre moduri de obiectivare. O „traducere" este necesară nu numai între lumile care poartă cu ele diferitele culturi și epoci, ci și între diferitele „jocuri de limbaj" prin care ființa umană participă la aceeași „lume". Astfel, indiferent dacă acceptăm sau nu conștiința intențională ca fundament al actelor lingvistice și non-lingvistice, tot trebuie lămurită problema de principiu dacă și cum diferitele manifestări semnificative și/sau productive (text, limbaj gestual, conversație, acțiune) sunt convergente și formează o viziune mai mult sau mai puțin unitară, o unitate mai mult sau mai puțin convențională. Fără îndoială, acest lucru presupune o atitudine mai binevoitoare cu privire la metodă. Presupunînd că textul și acțiunea sunt elemente ale unei retorici, Gadamer pare să considere inutilă o discuție suplimentară cu privire la figurile și locurile comune ale acestei retorici. Din punct de vedere filosofic, important este că prejudecățile constituie un orizont pentru diferitele moduri ale comunicării și că dialogul face să fuzioneze diferitele orizonturi ale înțelegerii. Abordarea problemei înțelegerii din perspectiva retoricii consfințește deplasarea hermeneuticii către filosofia practică. Pe acest teren, distincția dintre text și acțiune este lipsită de criterii ferme; faptul că textul este „model" nu înseamnă că se transferă acțiunii criteriile de inteligibilitate ale textului – nici nu există astfel de criterii – ci înseamnă, mai degrabă, că textul și acțiunea țin amîndouă de aceeași atitudine fundamentală prin care ființa umană se manifestă în lume ca ființă înțelegătoare și producătoare (de sens). Gadamer află în dialog ființa autentică a limbajului, adică modul originar de a semnifica (produce) lucruri prin rostire (*logos*). Hermeneutica regăsește, astfel, locul originar din care poate fi pusă întrebarea (lui Austin, care

este întrebarea cea mai veche cu privire la limbaj): „cum se fac lucruri cu vorbe?". Dar, aici, grija pentru „cum" nu se arată în descrierea unui mecanism (aşa cum se va întîmpla în filosofia actelor de limbaj): Gadamer evită abordarea metodologică, de dragul unei concepţii ontologice despre adevăr. Pentru el, problema adevărului limbajului nu se rezumă la teoria actelor locuţionare (ca la Austin şi Searle) şi nici măcar la teoria enunţului, ceea ce înseamnă că adevărul acoperă întregul domeniu a ceea ce are sens (pînă la urmă, ideea era deja anunţată în formula gadameriană: „fiinţa înţeleasă este limbaj"). În acest cadru teoretic, înţelegerea acţiunii presupune, ca şi înţelegerea textului, traducerea lor în limbajul viu al dialogului ori considerarea lor, deja, ca forme de dialog. „Fiinţa-întru-text" nu înseamnă că textul este o lume, ci că el este *întru* o lume, asemenea limbajului viu al conversaţiei. Nici textul, nici acţiunea nu pot căpăta un grad de autonomie care să le promoveze în postura de obiecte ale cunoaşterii metodice. Consecinţa este un fapt paradoxal: fiinţa-întru-text compromite orice concept pozitiv al istoriei, înţelegînd aici istoria ca acţiune umană ce constituie referinţa unei arhive. Hermeneutica lui Gadamer asumă istoria la început, prin conştiinţa distanţării alienante şi a istoriei efectelor, dar nu o mai regăseşte la sfîrşit, ca pe o cunoaştere autentică. Reflecţia critică la care îndeamnă hermeneutica nu este o cunoaştere în adevăratul sens al cuvîntului, chiar dacă ea este în măsură să furnizeze un concept de adevăr. Gadamer utilizează un concept de limbaj prin care poate respinge reprezentarea, dar care nu mai lasă să fie reconstruită, la un alt nivel, referinţa. Ştiinţele istorice ar trebui atunci să adopte ca model limbajul poetic, considerat non-referenţial, cînd mai normal ar fi să găsească resurse într-un limbaj referenţial non-ostensiv. Un astfel de

limbaj este cel al narațiunii, dacă este considerat din perspectiva teoriilor contemporane din lingvistică și semiologie, care admit să vorbească despre *lumea textului*.

Această direcție a fost anunțată de Paul Ricoeur, care a reintrodus categoria de text în cîmpul reflecției asupra înțelegerii și interpretării și a propus o teorie a acțiunii plecînd de la o serie de analogii cu teoria textului. Modelul dialogului, model propriu-zis filosofic și platonician, nu este susceptibil de a conduce la înțelegere și, deci, la o formă de cunoaștere, decît atîta vreme cît se presupune existența a ceva reminiscent în limbaj. Dezvoltările din teoriile lingvistice de după al doilea război mondial au arătat că științele umane pot găsi resurse noi într-o concepție tehnică a limbajului, fără a invalida neapărat semnificația filosofică și metafizică a limbajului. Meritul lui Ricoeur este acela de a fi reintrodus în hermeneutică problematica lui Dilthey[1], ca urmare a unei aduceri la zi a teoriei limbajului. Ceea ce este important în teoria lui Ricoeur este tentativa de a da un răspuns la întrebarea: „Cum poate fi pusă chestiunea lui Dilthey (cu privire la interpretare) în posteritatea unor filosofi precum Wittgenstein, Lévi-Strauss, Barthes, Austin, Searle?".

În centrul teoriei hermeneutice a lui Ricoeur găsim, așadar, noțiunea de *text*. Prin text trebuie să înțelegem orice discurs fixat prin scriere. Acceptînd distincția saussuriană dintre limbă

[1] „Ipoteza mea este că genul de obiectificare implicat în statutul discursului ca text oferă un răspuns mai bun problemei puse de Dilthey. Acest răspuns se bazează pe caracterul dialectic al relației dintre explicație și înțelegere, așa cum este ea realizată în *lectură*. [Mai sus] Dilthey a dat acestei relații valoarea unei dihotomii". (Paul Ricoeur, *De la text la acțiune. Eseuri de hermeneutică*, II, trad. rom. de Ion Pop, Cluj, Editura Echinox, p. 185).

şi vorbire, Ricoeur arată că, pe de o parte, vorbirea şi scrierea au acelaşi raport cu limba, în calitate de discurs ce este exteriorizare a intenţiei de a spune şi că, pe de altă parte, cuplurile vorbire-ascultare şi vorbire-scriere nu sunt echivalente: raportul dintre scriere şi lectură nu este un dialog. Ca urmare, cînd Gadamer spune că trebuie să înţelegem raportul cu textul ca pe un dialog, el pierde din vedere că *arhiva* are un caracter mai obiectiv decît vorbirea, pentru că este un obiect, iar acesta nu răspunde la întrebările noastre prin explicitări. De aceea, Ricoeur reintroduce în cîmpul hermeneuticii întreaga problematică a raportului dintre explicaţie şi înţelegere. Ceea ce se poate numi, la Ricoeur, „redescoperirea chestiunii lui Dilthey" se referă la faptul că, acum, „în dialog, cele două metode [explicaţia şi comprehensiunea] se suprapun"[1]. Paradigma structuralistă a arătat, mai înainte, că este posibil să se construiască discursul ştiinţelor umane plecînd de la modelul explicaţiei ştiinţifice, ca în analiza miturilor, dar lăsînd în acelaşi timp deschisă calea interpretării. Plecînd de la problemele teoretice pe care le ridică acest raport, Ricoeur dezvoltă o reflecţie asupra unităţii metodologice a înţelegerii textului, acţiunii şi istoriei. „Paralelismul dintre teoria textului, teoria acţiunii şi teoria istoriei este imediat sugerată de genul narativ al discursului"[2]. Ceea ce permite această apropiere, după Ricoeur, este faptul că „discursul [vorbire, sau scriere] este evenimentul limbajului"; prin urmare, are sens să se spună că înţelegerea celor trei

[1] Putem vedea că funcţia teoretică a dialogului la Gadamer era tocmai depăşirea dihotomiei „explicaţie versus comprehensiune". A reintroduce modelul textului înseamnă a reintroduce întreaga problematică a explicaţiei şi comprehensiunii, cu noi argumente.

[2] Ricoeur, *op. cit.*, p. 153.

ascultă de același principiu. „Teoria acțiunii prilejuiește aceeași dialectică a înțelegerii și a explicării ca și teoria textului"[1]. După Ricoeur, trăsăturile esențiale ce sunt comune textului și acțiunii ne permit să dezvoltăm o reflecție asupra „acțiunii rezonabile considerate ca text":

1. *Fixarea semnificației.* „Acțiunea care are sens (*sensée*) devine obiect al științei numai cu condiția unui soi de obiectivare echivalentă cu fixarea discursului prin scriere. [...] O acțiune oferă structura unui act locuționar. Ea are un conținut propozițional"[2] ce permite o dialectică a evenimentului și a semnificației, asemenea unui act de limbaj. În același timp, acțiunea are și trăsături ilocuționare, cu totul asemănătoare acelora ale unui act complet de limbaj[3].

2. *Autonomizarea acțiunii.* Prin această idee, Ricoeur are în vedere detașarea acțiunii de intenția mentală a agentului. „Așa cum un text se desprinde de autorul său, o acțiune se desprinde de agentul ei și își dezvoltă propriile consecințe"[4]. Ricoeur vorbește aici despre distincția fenomenologică dintre noemă și

---

[1] *Ibidem*, p. 163.

[2] Structura propozițională a acțiunii a fost pusă în evidență de Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1963 (cf. Ricoeur, *op. cit.*, p. 179).

[3] În pasajul în chestiune, Ricoeur ne oferă dovada că face o lectură fenomenologică teoriei actelor de limbaj. El vorbește despre „structură noematică a acțiunii care poate să fie fixată și detașată de procesul interacțiunii și să devină un obiect interpretat". Această structură cuprinde conținutul propozițional și forța ilocuționară, care constituie „conținutul de sens" al acțiunii. „Să ne întoarcem la paradigma actului de limbaj (...) ceea ce e fixat prin scris este noema rostirii, rostirea ca rostit" (Ricoeur, *op. cit.*, pp. 180-181).

[4] *Ibidem*, p. 181.

noează: semnificaţia acţiunii nu este intenţia psihologică a autorului. Acţiunea devine arhivă sau document, ea lasă urme, poate să se înscrie într-un context nou, devine instituţie.

3. *Dezvoltarea de referinţe non-ostensive.* Se are aici în vedere faptul că importanţa unei acţiuni depăşeşte pertinenţa în raport cu situaţia iniţială, la fel cum discursul rupe legăturile cu referinţa ostensivă. „Discursul poate dezvolta nişte referinţe non-ostensive pe care le-am numit „lume", nu în înţelesul cosmologic al cuvîntului, ci ca dimensiune ontologică a rostirii şi acţiunii umane"[1]. Este vorba, deci, despre posibilitatea ca acţiunile să primească o semnificaţie pertinentă în raport cu o altă situaţie decît cea iniţială.

4. *Deschiderea interpretării şi universalizarea.* „Semnificaţia acţiunii umane se adresează şi ea unei serii infinite de „cititori" posibili. La fel ca un text, acţiunea umană este o operă deschisă a cărei semnificaţie este în suspans"[2].

Plecînd de la aceste caracteristici ale acţiunii (şi ale textului), Ricoeur dezvoltă o metodologie textualistă [a ştiinţelor umane] capabilă – după părerea lui – să dea o nouă deschidere problemei relaţiei dintre *erklären* şi *verstehen*. El propune şi o teorie a istoriei care este rezultatul joncţiunii dintre teoria textului şi teoria acţiunii, şi crede că poate găsi o justificare a demersului său în teoria actelor de limbaj a lui Searle, din care extrage un număr de consecinţe. Una dintre aceste consecinţe este transformarea, în sens fenomenologic, a celebrei definiţii a lui Searle „a vorbi o limbă înseamnă a adopta o formă de comportament guvernată de reguli"[3]. Pentru

---

[1] *Ibidem*, p. 183.

[2] *Ibidem*, p. 184.

[3] Searle, John, *Les actes de langage*, trad. fr. Hermann, Editeur des Sciences et des Arts, Paris, 1972, p. 48.

Ricoeur, „a vorbi o limbă înseamnă a adopta o formă de comportament guvernată de legile conștiinței intenționale". Chiar dacă interpretarea textelor și a acțiunii nu se limitează la cercetarea intențiilor autorului, deoarece textul și acțiunea dobîndesc semnificații autonome, geneza textului și cea a acțiunii sunt susceptibile de a fi guvernate de aceleași legi psihologice: subiectul intențional se manifestă în istorie prin intermediul discursului și acțiunii. La origine, discursul și acțiunea au o funcție expresivă, ele sunt *opera unui autor*.

Ideea directoare a acestei teorii, în varianta lui Austin, pe care Ricoeur a luat-o drept fir conducător, este că noi putem distinge, în folosirea limbajului, o dimensiune locuționară (care constă în a face aserțiuni), o alta ilocuționară (vizînd asocierea frazei cu o atitudine precum promisiunea, ordinul, amenințarea etc.) și o dimensiune perlocuționară (ce produce anumite efecte asupra auditorului). Esența acestei teorii lingvistice constă în a considera limbajul drept o formă de comportament și, deci, drept o acțiune. În opoziție cu acest punct de vedere, Ricoeur procedează exact invers, arătînd – *cu instrumentele teoriei actelor de limbaj!* – că acțiunea trebuie să fie înțeleasă ca un text. El vorbește deci despre o dimensiune propozițională (locuționară) a acțiunii, de o dimensiune ilocuționară și chiar de o forță perlocuționară a acțiunii. Iată raționamentul lui Ricoeur: a) dacă discursul avînd o forță perlocuționară este un tip de acțiune (teza lui Austin și Searle), b) și dacă orice acțiune este un stimul care cheamă la acțiune (teză behavioristă), c) atunci orice acțiune are un conținut, un mesaj a cărui structură este propozițională. Ricoeur introduce astfel dialectica în teoria actelor de limbaj. „De la text la acțiune" și de la explicație la comprehensiune, dar totodată de la acțiune către text sau de la comprehensiune către explicație, ceea ce face posibilă mișcarea

de înaintare, de răsturnare sau de întoarcere este cuplul conceptelor hermeneutice de autor şi de operă. Istoria este atunci al treilea termen, cel care este pus prin autonomizarea semnificaţiilor discursului şi acţiunii. Urmînd această direcţie, Paul Ricoeur găseşte o soluţie la problema lui Dilthey, fără să cadă în obiectivismul naiv şi fără să compromită spiritul reflecţiei gadameriene asupra înţelegerii.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul 2

Obscurități metafizice și gîndire speculativă

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

MARILENA VLAD

Dincolo de ființă – o „transcendență uluitoare" și interpretarea ei neoplatonică

Beyond Being – a „daimonic transcendence" and its Neoplatonic Interpretation (Abstract)

In this paper, I discuss the manner in which an „obscure passage" can give rise to an original and insightful tradition of philosophical thinking. Two of the most difficult, though highly important, Platonic topics – namely that of the „good beyond being" (Republic, 509 b 9) and that of the „one without being" (Parmenides, 141 e 9-10) – are reinterpreted by the Neoplatonic philosophers as describing the first principle of being, which transcends all being. In my analysis, I focus on Plotinus' understanding of the Platonic doctrinal source, revealing the inherent problems of this interpretation, which reads the Platonic texts in a more radical light. Furthermore, I discuss the way in which Plotinus identifies „the good" and „the one", and I argue that the two are not to be seen as distinct aspects of the first principle, but as two indications of the principle, as the two necessary ways in which our thinking relates itself to this principle.

În aceste pagini ne vom opri asupra unei tradiții filozofice care se auto-proclamă a fi interpretativă și care își face un adevărat crez din a păstra linia doctrinară a textelor de la care se reclamă. Este vorba despre tradiția neoplatonică, iar

problema pe care o vom discuta este aceea a existenţei unui principiu prim al întregii realităţi – problemă centrală şi, am putea spune, instauratoare pentru neoplatonism. Mai precis, vom discuta sursa textuală a acestei probleme, felul în care a fost ea preluată şi reinterpretată de gînditorii neoplatonici, precum şi modul în care înţeleg aceştia propria lor sarcină interpretativă.

Neoplatonicii consideră că existenţa principiului unic al întregii realităţi este un adevăr exprimat deja de filozofi anteriori – precum Heraclit, Parmenide, Anaxagora, Empedocle, Platon – chiar dacă nu într-un mod foarte explicit[1]. Astfel, adevărul filozofic este pentru ei deja dat, numai că el nu este întotdeauna exprimat în chip manifest. Din contră, adevărul pare uneori să se ascundă, pentru a ieşi apoi din nou la iveală, într-o altă gîndire şi în alte scrieri[2]. În aceste condiţii, sarcina care se impune pentru un filozof neoplatonic nu este aceea de a privi în mod genuin lumea şi de a descoperi sensuri noi ale acesteia, ci este aceea de a scoate la lumină şi de a limpezi ceea ce deja s-a spus, fără a aduce nimic nou faţă de tradiţie[3]. Momentul prin excelenţă privilegiat al acestei tradiţii,

---

[1] Vezi de pildă *Enneade*, V, 1, 8-9, unde Plotin discută pe scurt poziţia acestor gînditori, arătând că fiecare dintre ei s-a apropiat, mai mult sau mai puţin, de ideea unui principiu prim, unitar, al întregii realităţi.

[2] Despre această ascundere a adevărului şi despre felul în care iese el la iveală în anumite momente privilegiate ale istoriei, vezi Proclus, *Teologia platonică*, I, 1, p. 5, 6-6, 15 (ediţie şi traducere franceză de H.D. Saffrey şi L.G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres, vol. I, 1968).

[3] Orice element de noutate este interpretat de gîndirea neoplatonică drept o abatere de la linia adevărului filozofic. În acest sens, trebuie menţionat că neoplatonicii nu se numeau pe ei înşişi

punctul cel mai înalt pe care l-a atins manifestarea adevărului filozofic este reprezentat – pentru neoplatonici – de opera lui Platon, iar punctul cel mai înalt al gîndirii platonice l-ar constitui problema „principiului anterior ființei"[1].

Totuși, aici începe dificultatea – și aici intrăm propriu-zis în subiectul analizei noastre. Această problemă a unui „principiu de dincolo de ființă" este atinsă de Platon o singură dată, în mod pasager: anume acolo unde el discută problema „binelui de dincolo de ființă"[2], chestiune pe care nu face decît să o enunțe, dar nu o clarifică niciodată, ba chiar pare că evită să vorbească despre ea. Dar atunci, preluînd această problemă, gînditorii neoplatonici sunt nevoiți să descrie ei înșiși acest „principiu de dincolo de ființă" și să elaboreze această temă pe care Platon o trece în mod intenționat sub tăcere. Astfel, ei ajung să spună lucruri pe care textul platonic nu le mai poate susține, sau care și-ar găsi cu greu un loc în gîndirea lui Platon.

În plus, apare o a doua dificultate, poate și mai mare, legată de maniera specifică de interpretare practicată de gînditorii neoplatonici: ei „descoperă" în corpusul platonic și alte indicații despre principiul prim, pe care încearcă să le omologheze și să le omogenizeze, obținînd din ele o

---

„neoplatonici", ci, simplu, „platonici", deoarece considerau că ei continuă o tradiție deja milenară, iar nu instituie una nouă. Apelativul însuși de „neoplatonici" (care apare abia în secolul al XIX-lea) ar fi fost cu totul inadecvat și inacceptabil pentru acești filozofi care nu considerau că spun ceva „nou".

[1] Motivul pentru care neoplatonicii se consideră „platonici" adevărați – lăsând astfel „în umbră" pe gînditorii medio-platonici, de pildă – era tocmai capacitatea de a scoate la lumină învățătura platonică despre principiile prime (cf. Proclus, *Teologia platonică*, I, 1, p. 7, 7-8 și nota la locul citat, aparținând editorilor francezi).

[2] Platon, *Republica*, 509 b 9.

perspectivă unitară, compactă, asupra principiului. Cea mai importantă dintre aceste indicaţii este prima dintre cele nouă ipoteze asupra „unului" din partea a doua a dialogului *Parmenide* (137 c 4-142 a 8). Este vorba despre acel „unu"[1] pe care Platon îl prezintă ca non-plural, ajungînd în cele din urmă să spună că „unul nici măcar nu este" (οὐδαμῶς ἄρα ἔστι τὸ ἕν)[2]. Neoplatonicii consideră că „binele de dincolo de fiinţă" din *Republica* este identic cu „unul care nu este" din *Parmenide*. Dar, în felul acesta, ei suprapun problema „binelui de dincolo de fiinţă" peste un loc nu mai puţin „obscur" şi nu mai puţin greu de înţeles şi de integrat în corpusul gîndirii platonice: acela al unului care nu este. Efectul acestei identificări neoplatonice este surprinzător: din două „locuri obscure" se naşte poate cea mai sistematică şi mai amănunţită descriere a realităţii inteligibile şi a principiului prim care o guvernează. Astfel, se ridică întrebarea dacă nu cumva meditaţia neoplatonică depăşeşte cu mult gîndirea platonică de la care porneşte.

Pentru a putea răspunde la această întrebare, vom analiza în amănunt cele două referinţe platonice (*Republica*, 509 b 9 şi *Parmenide*, 137 c 4-142 a 8), precum şi modul în care gîndirea neoplatonică le-a preluat şi le-a identificat[3]. Scopul acestei analize este acela de a pune în evidenţă fertilitatea „locului obscur", puterea lui de a stimula, sau chiar de a susţine o

---

[1] Această ipoteză hermeneutică aparţine de fapt lui Parmenide însuşi, cel istoric. În dialog, personajul Parmenide îşi pune propria ipoteză la încercare.

[2] Platon, *Parmenide*, 142 a 9-10.

[3] Din motive uşor de înţeles (bogăţia corpusului neoplatonic şi limitele inerente ale unui articol), ne vom referi în aceste pagini doar la *Enneadele* lui Plotin.

întreagă tradiție de gîndire filozofică. Pe de altă parte, întrebarea care se va naște din analiza noastră va fi cea privitoare la „locul" adevărului hermeneutic, în cadrul acestui „joc"[1] al interpretării: poate fi atribuit acesta textului interpretat, sau reinterpretării înseși? Mai precis, ne întrebăm dacă nu cumva între „locul obscur" și reinterpretare se produce atît un fenomen de dublă punere în lumină, de dublă întemeiere, cît și un fenomen de dublă separare, de dublă distanțare hermeneutică: mai precis, „locul obscur" dă naștere tradiției interpretative, însă cu condiția depășirii lui; de asemenea, tradiția interpretativă aduce o lumină nouă asupra locului obscur, spunînd în același timp lucruri cu totul străine de spiritul „locului obscur", suprimînd, la limită, „locul obscur", sau cel puțin acele aspecte ale sale care nu mai rezistă în noua lumină.

Astfel, în cazul pe care îl discutăm, este evident că, în ciuda pretenției lor de fidelitate față de textele tradiției, neoplatonicii deschid probleme pe care nici Platon și nici unul dintre filozofii anteriori nu le-au atins. Mai mult decît atît, ei gîndesc într-o schemă mentală nouă față de cea a tradiției. Pretenția de fidelitate față de lucruri deja spuse este mai degrabă o dorință de a lega propriul discurs filozofic de tradiție, împrumutînd

[1] Avem aici în vedere un sens mai concret al cuvântului „joc", anume acela referitor la faptul că două elemente asamblate între ele, și care au o mișcare comună, se depărtează unul față de altul, în timpul mișcării, ieșind astfel din reciproca lor îmbinare. În cazul problemei noastre, acest „joc" se referă tocmai la felul în care, voind să cuprindă sensul textului platonic și să se plieze cât mai fidel pe el, sprijinindu-se în același timp pe el ca pe un ax, gândirea neoplatonică ajunge totuși să iasă din centrul de greutate al gândirii platonice, să se desprindă de acesta și să propună propriile ei maniere hermeneutice.

autoritatea acesteia. Am putea să ne întrebăm dacă nu cumva acest fenomen este şi mai nuanţat, şi anume în sensul că, pe de o parte, neoplatonicii înşişi investesc textul platonic cu autoritate, „descoperind" în el bogăţia de sensuri expusă de ei, iar, pe de altă parte, ei fundamentează propriul discurs pe această sursă textuală, căreia ei înşişi i-au dat autoritate. Mai precis, ceea ce vrem să subliniem este faptul că aceste texte platonice – la care fac apel în mod repetat neoplatonicii – profită, la rîndul lor, de bogăţia de sens cu care le-a investit analiza neoplatonică, poate nu în mai mică măsură decît a profitat aceasta din urmă de „autoritatea" textelor platonice. Astfel, dacă s-a spus despre neoplatonism că ar fi un „Platon pe jumătate (*dimidiatus*)"[1] – deoarece neoplatonicii lasă cu totul deoparte latura politică a gîndirii platonice – totuşi, întorcînd moneda pe cealaltă parte, am putea spune că un Platon citit fără orizontul de sens deschis de neoplatonism este un Platon poate nu redus la jumătate, însă, în orice caz, un Platon sărăcit.

Binele de dincolo de fiinţă

Prima dintre referinţele de maximă importanţă pentru neoplatonism este *Republica*, 509 b 6-10, text pe care se cuvine să îl redăm ca atare, deoarece analiza noastră va relua mai multe amănunte ale lui.

> Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκ
> εσθαι φάναι ὑπὸ τοα ἀγαθοα παρεῖναι,

[1] W. Theiler, „Plotin zwischen Plato und Stoa", în *Les sources de Plotin*, Entretiens Hardt sur l'Antiquité Classique, 5, Vandoeuvres-Geneva, 1960, p. 67.

ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ'
ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι,
οὐκ οὐσίας ὄντος τοα ἀγαθοα, ἀλλ'
ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχ
οντος.

Tot astfel, se pare că cele cunoscute primesc de la bine nu numai faptul de a fi cunoscute, ci că lor le vine de la acela și faptul de a fi și ființa, binele nefiind el însuși ființă, ci dincolo de ființă, depășind-o ca vîrstă și ca putere.

În acest pasaj, Platon compară obiectele cunoașterii cu obiectele vizibile: acestea din urmă primesc lumina – care le face vizibile – de la soare, care este superior domeniului vizibil, deoarece îl face posibil. În același fel, obiectele cunoașterii (care sunt de fapt ideile, obiecte ale gîndirii în general) primesc faptul lor de a fi cognoscibile, precum și ființa lor, de la ceva superior ființei înseși. Acesta este binele de dincolo de ființă (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Platon însuși nu continuă această idee, ci se oprește imediat după ce a anunțat-o. Personajul Glaucon este surprins de această „transcendență uluitoare", iar Socrate protestează pentru că a fost obligat să vorbească despre un asemenea lucru[1].

Așa se face că, la Platon, expresia „dincolo de ființă" este singulară. Ea nu apare în nici un alt context afară de cel din *Republica*, 509 b 9, iar în acest context, sensul acestui „dincolo de ființă" este discutabil. Cele două întrebări care se ridică – și pe care le vom discuta în continuare, atît în contextul platonic,

[1] Vezi Platon, *Republica*, 509 c 1-4. În *Comentariul la Republica*, I, 265, 22-23, Proclus arată că Socrate ar fi renunțat să vorbească despre „binele de dincolo de ființă" din cauza incapacității conlocutorului său de a-și fixa mintea în această transcendență uluitoare (δαιμονία ὑπερβολή).

cît şi în interpretarea pe care le-o dă Plotin – sunt: pe de o parte, ce înseamnă „dincolo de fiinţă", iar pe de altă parte cum ajungem să cunoaştem acest dincolo de fiinţă.

Aşadar, ce înseamnă „binele de dincolo de fiinţă"? Răspunsul lui Platon la această întrebare pare – într-un anumit sens – echivoc. Pe de o parte, Platon vorbeşte despre „ideea de bine" (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα)[1] – care, în mod normal, ar trebui să intre în spaţiul fiinţei, ca una dintre idei. Pe de altă parte, aflăm că binele este dincolo de fiinţă, sau deasupra fiinţei, depăşind-o în privinţa puterii şi a vîrstei. Totuşi, maniera acestei depăşiri nu este aprofundată şi explicată mai mult. Putem înţelege că binele este superior lucrurilor cognoscibile pe care le face să fie şi pe care le face să fie cunoscute: astfel, binele nu ar mai fi doar o anumită οὐσία, aşa cum soarele, prin care putem vedea celelalte lucruri, nu mai este el însuşi un lucru anume, vizibil, ci este însăşi lumina, condiţie a oricărei vizibilităţi. În acelaşi fel, binele nu ar putea fi doar o anume οὐσία, aşadar un lucru cunoscut ca atare, ci el este cel care face ca fiecare obiect cunoscut să fie cunoscut, să fie, şi să aibă o οὐσία, aceasta fiind de fapt ceea ce cunoaştem, atunci cînd cunoaştem un lucru. Dar, deşi nu poate fi un lucru anume, cu o οὐσία determinată, totuşi, nu este deloc clar ce statut îi rămîne acestui bine.

În schimb, în lectura lor la pasajul despre „binele de dincolo de fiinţă", neoplatonicii reţin o indicaţie concretă a unui principiu anterior fiinţei. Mai mult decît atît, ei operează un fel de reducţie a textului platonic, citindu-l într-o grilă mai radicală decît Platon însuşi. Astfel, dacă la Platon binele era o idee, Plotin şi ceilalţi neoplatonici nu mai înţeleg binele ca pe o idee, ci ca fiind anterior sferei ideilor, adică anterior lumii inteligibile în întregul ei.

---

[1] Platon, *Republica*, 505 a 2.

Pe de altă parte, în pasajul din *Republica*, Platon arată în ce sens este binele dincolo de ființă: el este deasupra ființei (τῆς οὐσίας [...] ὑπερέχοντος) *prin vîrsta*[1] *și prin puterea lui* (πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει), așadar el este de fapt mai vîrstnic și mai puternic. El depășește ființa sub aceste două aspecte. În schimb, la autorii neoplatonici – începînd cu Plotin – sensul lui „dincolo" (ἐπέκεινα) devine absolut: unul-bine va fi dincolo de ființă sub toate aspectele; el nu mai este o idee și nu mai are nici una dintre determinațiile ființei, de aceea nici nu mai este nevoie să se precizeze sub ce aspect este binele dincolo de ființă. Acest lucru se reflectă și la nivel terminologic: din explicația mai largă a lui Platon, neoplatonicii vor păstra doar această expresie: „dincolo de ființă" (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), eliminînd precizarea „în privința vîrstei și a puterii" (πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει).

În plus, trebuie să mai remarcăm o nuanță a textului platonic, pe care autorii neoplatonici tind să o absolutizeze. La Platon, binele este dincolo de ființă, deoarece el dă ființă obiectelor cunoașterii. Așadar, problema are trei niveluri: obiectele cognoscibile, ființa lor (pe care o primesc de la bine) și binele care este astfel dincolo de ființă, însă mai precis, dincolo de ființa acestor obiecte cognoscibile. Binele este superior ființei (οὐσία) deoarece el oferă ființă lucrurilor cognoscibile. În loc să fie el însuși o ființă (οὐσία), el este precum cauza ființei[2], dar nu iese total din spațiul lui „a fi"[3],

---

[1] Cuvîntul πρεσβεία, tradus aici prin „vîrstă", are și sensul de rang sau demnitate, de drept al celui mai vîrstnic.

[2] În acest sens, vezi și Platon, *Republica*, 508 e, unde se spune că binele este cauza științei și a adevărului, și tocmai de aceea el este superior științei și adevărului.

[3] Astfel, în *Republica*, 507 b, Platon vorbește despre binele în sine (αὐτὸ ἀγαθόν), care este anterior lucrurilor multiple ce au

aşa cum soarele, care este sursa luminii şi a vizibilităţii, rămîne totuşi în sfera luminii şi a vizibilului. În schimb, pentru neoplatonici, binele este dincolo de fiinţă într-un sens absolut al fiinţei: el este dincolo de întreaga sferă a fiinţei veritabile şi complet distins de natura fiinţei. Ei vor exclude din principiul prim orice urmă de natura fiinţei.

Astfel, preluînd expresia „dincolo de fiinţă", neoplatonicii acordă un sens absolut atît „fiinţei", cît şi manierei în care binele depăşeşte fiinţa, aşadar acestui „dincolo" (ἐπέκεινα). Dacă la Platon „dincolo de fiinţă" era înţeles într-o relativitate faţă de obiectele cunoaşterii (cărora le oferea fiinţă) şi avea un sens determinat („dincolo" ca putere sau ca vîrstă), în schimb, vom vedea că, la Plotin, sensul lui „dincolo de fiinţă" se radicalizează: principiul va fi „dincolo" într-un sens absolut, într-un sens total: el este „dincolo" nu doar într-un anumit aspect, ci faţă de orice aspect al fiinţei. La limită, principiul devine el însuşi un „dincolo" în sine, sau „cel de dincolo"[1], fără a se mai preciza „faţă de ce" este el „dincolo".

A doua întrebare pe care am anunţat-o se referă la modul în care putem avea acces la acest principiu de „dincolo de fiinţă"; mai precis: este el cognoscibil ca atare, sau nu? Dacă revenim la textul platonic, vom observa că Platon precizează că principiul de dincolo de fiinţă este obiectul celei mai înalte ştiinţe: dialectica. În „continuarea" pasajului de la 509 b (în analiza care încheie cartea a VI-a a *Republicii*), Platon vorbeşte despre acest principiu anterior ideilor. De aici înţelegem că ideile sunt principii pentru discursul de tip ştiinţific; acest tip de discurs înaintează de la idee la concluzii, însă ideile rămîn pentru el de nedepăşit: el nu le poate întemeia, explica prin altceva. Astfel, ele sunt de fapt nişte ipoteze – care nu pot fi

---

caracterul binelui; binele în sine este ideea unică, aceasta fiind numită „ὃ ἔστιν", adică „ceea ce este".

[1] Vezi de pildă *Enneade*, I, 2, 3, 31.

demonstrate – însă joacă rol de principiu insurmontabil. Pornind de la această situație, Platon arată că există un principiu anterior ideilor însele, un principiu care poate fi descoperit numai prin dialectică. Acesta nu este obținut ca o concluzie, în urma unui argument ce ar presupune alte ipoteze; el nu este dedus din niște ipoteze date. Din contră, acest principiu este numit anipotetic – așadar fără o ipoteză prealabilă. Pentru dialectică – singura care poate ajunge la acest principiu – ideile nu mai sunt principii deja date și de nedepășit, ci sunt doar niște simple ipoteze. În plus, ele pot fi descoperite și, într-un fel, deduse numai pornind de la acest principiu anipotetic, anterior ideilor. Desigur, Platon nu spune cum anume ajunge dialectica la cunoașterea acestui principiu, însă spune că principiul este obiect ultim al dialecticii, al cunoașterii celei mai înalte.

În schimb, pentru neoplatonici – mai precis, pentru Plotin, pentru a nu generaliza prea repede – principiul de dincolo de ființă este în același timp dincolo de cunoaștere și de orice gîndire, chiar și de gîndirea cea mai înaltă, anume aceea a intelectului divin. Astfel, la Plotin, indicațiile transcendenței principiului pornesc de la referința platonică indicată, însă ele se vor înmulți, iar sensul lor se va diversifica: principiul este *dincolo de ființă*, dar și *dincolo de intelect și de gîndire* (ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως)[1].

Totuși, cum ajung neoplatonicii să admită ceva care nu mai poate fi gîndit, ceva care depășește orice gîndire în genere? Cum ajung ei nu doar să admită așa ceva, ci, mai mult, să considere că acest „dincolo de gîndire" este principiul prim al oricărei ființe și al oricărei gîndiri? Care poate fi sursa acestei probleme? Răspunsul pe care voi încerca să îl argumentez este acela că în fundalul acestei probleme se află mai multe tipuri de raportare la enunțul parmenidian al identității dintre ființă și

[1] Vezi, de pildă *Enneade*, I, 7, 1, 20.

gîndire[1] şi al unităţii acestei fiinţe[2]. În aceşti termeni fixaţi de Parmenide, problema unui „dincolo de fiinţă" sau „dincolo de gîndire" nu poate apărea. Gîndirea însăşi, în identitate cu fiinţa, nu ar putea să ridice problema unui „dincolo", deoarece, prin acest enunţ al identităţii, graniţele oricărei problematizări sunt deja restrînse la spaţiul fiinţei. Gîndirea care *este* fiinţă nu ar putea gîndi ceva care *nu este* fiinţă, aşadar ceva care nu este gîndire. Fiinţa unitară şi în identitate cu gîndirea deţine deja, în sine însăşi, cognoscibilitatea (deoarece ea este deja gîndire), iar existenţa ei nu mai poate fi explicată prin nimic altceva anterior, deoarece, fiind unitară, fără început şi fără sfîrşit, ea nu poate accepta statutul de „cauzat", statutul secund al unei realităţi care depinde de un principiu.

În schimb, Platon desface această unitate absolută a fiinţei şi a gîndirii[3], vrînd să explice posibilitatea nefiinţei şi posibilitatea unei gîndiri care nu mai este în acord cu fiinţa lucrurilor, ci introduce falsul – asemenea gîndirii sofistice. Dar, prin acest „paricid", el transformă fiinţa într-un domeniu cu o structură complexă şi plurală; fiinţa nu mai este unitatea absolută, iar gîndirea nu mai este în strictă identitate cu fiinţa, ci gîndirea se „autonomizează" şi se vede nevoită să „iasă" din spaţiul fiinţei, pentru a căuta o „sursă" a acestei fiinţe plurale. Astfel, dacă fiinţa este spaţiul cognoscibilului (al ideilor, prin care orice alt lucru poate fi cunoscut), se poate pune problema unei surse a acestui cognoscibil. Platon ajunge astfel la problema „binelui de dincolo de fiinţă", care ar da obiectelor

---

[1] Parmenide, fr. B 3: căci este acelaşi lucru a gândi şi a fi (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι).

[2] Parmenide, fr. B 8, 5-6: nici nu a fost cândva, nici nu va fi [cândva], de vreme ce este acum, totul împreună, unu şi continuu (οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές).

[3] Vezi *Sofistul*, 241 d 3-7.

cunoașterii acest fapt de a fi cunoscute. Desigur, este vorba despre cele mai înalte obiecte ale cunoașterii, adică cele inteligibile, ideile lucrurilor.

Plotin, la rîndul lui, se pune el însuși în fața enunțului parmenidian și încearcă, de fapt, o reconciliere a perspectivei parmenidiene și a celei platonice – depășind, în mod inevitabil, ambele perspective. Astfel, pe de o parte, el elaborează în cele mai mici detalii această identitate a gîndirii și ființei, anume în unitatea intelectului divin. Altfel spus, în „vîrful" cel mai înalt al ființei și al gîndirii, acestea două coincid; ființa veritabilă este gîndire, iar gîndirea veritabilă este ființă, întocmai cum observase Parmenide. Totuși, pe de altă parte, Plotin adîncește afirmația parmenidiană a unității ființă-gîndire și operează – în linia lui Platon – un nou „paricid", însă la un alt nivel. Mai precis, analizînd enunțul parmenidian al „ființei care este identică cu gîndirea", Plotin observă că, în chiar acest enunț – care afirmă identitatea celor două –, este prezentă și distincția lor, dualitatea lor: ființa și gîndirea se identifică, însă ele se identifică tocmai pentru că, de fapt, ele sunt două. Așadar, ele formează, de fapt, o unitate duală. Dar acest unu-dual nu poate fi principiul prim. La Parmenide, el putea fi principiu prim, pentru că Parmenide punea accent pe identitatea și pe unitatea dintre ființă și gîndire. În schimb, Plotin pune în evidență dualitatea implicită a acestora două, și de aceea el neagă teza parmenidiană: ceva care este „doi" nu poate fi primul. „Paricidul" lui Plotin – spre deosebire de acela al lui Platon – nu mai privește identitatea dintre ființă și gîndire, ci privește pretenția ființei-gîndire de a fi principiul prim. Pentru Plotin, principiul prim trebuie să fie altul, și anume, el trebuie să fie anterior gîndirii și ființei (precum binele din *Republica*); în plus, el trebuie să fie unu, așadar anterior dualității specifice ființei-gîndire.

Această anterioritate faţă de dualitate ne duce la cea de-a doua temă platonică reluată de neoplatonici: cea a unului din prima ipoteză (*Parmenide*, 137 c 4-142 a 8).

Unul care nu este şi nu poate fi gîndit

Să vedem, mai întîi, cum apare la Platon această primă ipoteză henologică (sau ipoteză asupra unului). Înainte de a intra în amănuntele acestei ipoteze, se cuvine să facem o scurtă contextualizare a ei, urmărind modul în care Platon ajunge să expună ipotezele henologice. Dialogul *Parmenide* începe cu o apologie a necesităţii existenţei unului, o apologie negativă, de fapt, care se bazează pe demonstrarea absurdităţii ce rezultă din suprimarea unului şi din admiterea unei pluralităţi pure, lipsite de unitate. Dintre demonstraţiile expuse de Zenon, dialogul nu reţine decît una[1]: anume că, dacă fiinţele sunt plurale (εἰ πολλά ἐστι τὰ ὄντα), atunci ele vor fi şi asemenea şi neasemenea, ceea ce este absurd, deoarece lucrurile asemenea nu pot fi neasemenea, iar cele neasemenea nu pot fi asemenea[2].

După această scurtă introducere privind raportul dintre unitate şi pluralitate, ritmul dialogului se schimbă, şi anume se trece la discutarea posibilităţii ca un lucru să participe deopotrivă la asemănare şi la neasemănare – ceea ce ar fi pus sub semnul întrebării ipoteza lui Zenon – pentru a se intra astfel într-o discuţie foarte sistematică despre ce înseamnă

[1] Platon, *Parmenide*, 127 e 1-5.

[2] Argumentul lui Zenon este analizat pe larg de Proclus, în *Comentariul la Parmenide* II, 721.19-729.38. Lucrurile sunt asemenea deoarece toate au caracteristica pluralităţii, dar sunt neasemenea, tocmai pentru că, în măsura în care sunt plurale, ele sunt şi distincte unele faţă de altele.

participație și despre statutul ideilor la care lucrurile participă. Analiza nu ajunge însă la o concluzie univocă: nu se poate stabili o manieră incontestabilă în care lucrurile participă la idei; pe de altă parte, se observă că, în lipsa ideilor, nimic altceva nu mai poate fi gîndit. În lipsa unei concluzii univoce despre statutul ideilor, personajul Parmenide subliniază necesitatea de a exercita gîndirea în marginea lucrurilor nevăzute, pe care numai mintea le poate surprinde. Pentru a explicita modul în care trebuie făcute aceste exerciții, se va recurge tocmai la ipoteza lui Parmenide (aceea a unului). Mai precis, se va urmări ce rezultă atît din existența unului cît și din non-existența lui, atît în privința lui cît și în privința celorlalte lucruri. Astfel se trece la partea a doua a dialogului (137 c 4-166 c 5), revenindu-se, într-un fel, la problematica din introducerea dialogului. În această a doua parte vor fi enunțate nouă ipoteze asupra unului – cinci pozitive și patru negative –, iar fiecare dintre acestea va fi urmărită în toate consecințele sale. Concluziile vor fi de fiecare dată altele – atît în cazul pozitiv, în care unul este, cît și în cazul contrar, în care unul nu este. Ceea ce merită remarcat este faptul că în cadrul fiecărei ipoteze apar anumite dificultăți de gîndire a unului. În expunerea platonică, nici o ipoteză nu pare a fi privilegiată față de alta, nici una nu este aleasă ca descriind în mod adecvat unul însuși, astfel că scurta concluzie a dialogului va face un rezumat, o sinteză a tuturor ipotezelor, atît afirmative cît și negative.

Să ne oprim acum mai în amănunt asupra acestei „gimnastici" (γυμνασία)[1] mentale și asupra primului exercițiu din cadrul ei, adică asupra primei ipoteze a unului. Aceasta este ipoteza radicală a existenței unului înțeles ca non-plural: dacă

[1] Platon, *Parmenide*, 135 d 7.

unul însuşi este, ce urmează în privinţa lui? Dar admiterea unului în sine presupune excluderea oricărei forme de pluralitate: dacă este unu, atunci unul nu poate fi ceva plural (εἰ ἕν ἐστιν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἴη πολλὰ τὸ ἕν)[1]. Dialogul desfăşoară în continuare o întreagă serie de negaţii ce se dovedesc necesare, odată ce admitem unul non-plural. Nefiind plural, unul nu are părţi şi nu poate fi întreg, deoarece nu poate fi nici compus; unul nu are început, mijloc şi sfîrşit; unul nu are figură (σχήμα), aşadar nu participă nici la drept, nici la circular; unul nu este nicăieri (nici în altceva, nici în sine); unul nu poate fi nici nemişcat, nici mişcat; unul nu este nici identic (cu sine sau cu altceva), nici diferit (de sine sau de altceva); unul nu este asemenea sau neasemenea (cu sine sau cu altceva); unul nu este egal, nici inegal (cu sine sau cu altceva); unul nu există în timp, el nu este mai tînăr sau mai bătrîn, nu are vîrstă şi nu participă la timp; unul nu este, nu a fost şi nu va fi; astfel, unul nu participă la fiinţă; unul nu este şi unul nu este unu; unului nu îi revine nici un nume, definiţie, ştiinţă, senzaţie sau opinie; unul nu poate fi exprimat, nici cunoscut sau perceput. În concluzie, unul pe care îl admitem ca non-plural nu are fiinţă şi nu poate fi cunoscut, numit, gîndit, deşi în această primă ipoteză l-am numit şi l-am gîndit deja într-un fel. Unul – care a fost afirmat în ipoteză, aşadar a fost deja gîndit, într-un fel – se arată acum a fi dincolo de gîndire – fie că prin gîndire înţelegem definiţie, ştiinţă, opinie sau nume. În plus, deşi s-a admis în ipoteză că unul este, se arată că el nu are fiinţă, nici măcar atît cît să poată fi unu.

[1] Platon, *Parmenide*, 137 c 4-5.

Să vedem acum care este lectura neoplatonică asupra acestei ipoteze care, în primă instanță, pare contradictorie. Pentru neoplatonici, prima ipoteză asupra unului nu mai este doar o ipoteză, așadar caracterul ei nu este ipotetic, ci descriptiv: ea descrie unul absolut, zeul prim sau principiul prim[1]. Ea este considerată o expunere de teologie negativă asupra principiului prim[2]. În plus, nu numai această primă ipoteză, ci toate ipotezele din această parte a dialogului *Parmenide* (137 c 4-166 c 5) au valoarea unor descrieri cifrate a anumitor părți ale realității, care se desfășoară în mod ierarhic, de la principiul prim și pînă la lucrurile cele mai depărtate de principiu, precum materia. Fiecare ipoteză – și respectiv nivelul de realitate ce corespunde fiecăreia – este o reflectare, din ce în ce mai îndepărtată, a primei ipoteze, cea a unului prim, principiu al întregii realități. Fiecare nivel ulterior are un anume grad de unitate, însă unitatea sa este una derivată, nefiind posibilă decît datorită principiului prim, care este unul absolut – obiect al primei ipoteze. Acesta reprezintă sursa întregii realități, el face posibilă desfășurarea plurală a ființei inteligibile (descrisă în

---

[1] Această schimbare de perspectivă asupra primei ipoteze este, desigur, destul de discutabilă: Proclus însuși amintește că a doua parte a dialogului a fost mult timp înțeleasă ca un simplu exercițiu (vezi *Comentariul la Parmenide*, 630, 37-38). De asemenea, Platon pare să invite la această gimnastică mentală, ca la o pregătire în vederea înțelegerii ideilor, a locului inteligibil.

[2] Proclus spune chiar că această primă ipoteză ar fi un imn închinat principiului prim, imnul fiind cea mai adecvată manieră în care se poate vorbi despre acesta (vezi *Comentariul la Parmenide*, VII, 1191.34-35, precum și *Teologia platonică*, II, 11, 65.5-15).

cea de-a doua ipoteză), a sufletului (din a treia ipoteză) şi a universului sensibil descris în celelalte ipoteze.

Neoplatonicii încearcă, de fapt, să descopere modul în care fiinţa – cu pluralitatea ei specifică – se poate constitui. Miza lor nu mai este aceea de a identifica o fiinţă primă, care să se afle la originea tuturor celorlalte lucruri, care să le dea caracterul lor specific, sau care să fie capabilă să pună întreaga realitate în mişcare, ci este aceea de a gîndi modul în care se constituie fiinţa în genere, chiar şi cea mai înaltă treaptă a ei, adică fiinţa primă, care este pur inteligibilă, gîndire pură. Filozofii neoplatonici observă că pluralitatea fiinţei nu este posibilă – nu se poate constitui – decît pornind de la o unitate absolută, de la acest unu non-plural, complet sustras pluralităţii. De asemenea, gîndirea – chiar şi cea primă, a fiinţei prime – nu se poate desfăşura decît pornind de la o unitate anterioară, de la un unu absolut. În concluzie, fiinţa îşi primeşte „faptul de a fi" (τὸ εἶναι) de la unul absolut, care „nu este" şi care, la limită, nici măcar „nu este unu"[1]. Gîndirea cea mai înaltă devine posibilă doar pornind de la acest principiu care el însuşi nu poate fi gîndit, deoarece pentru el nu există „nici nume, nici raţiune, nici cunoaştere, senzaţie sau opinie"[2]. Astfel înţeles, unul din prima ipoteză ajunge să preia rolul binelui din *Republica*, despre care se spune că dă fiinţă şi cunoaştere, fără a fi el însuşi fiinţă, ci „dincolo de fiinţă", şi fără a fi el însuşi cunoscut şi gîndit, ci „dincolo de gîndire". Acest ultim aspect –

---

[1] Platon, *Parmenide*, 141 e 10-11: Οὐδ' ἄρα οὕτως ἔστιν ὥστε ἓν εἶναι.

[2] Platon, *Parmenide*, 142 a 3-4 :

Οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπι στήμη οὐδὲ ἴσθησις οὐδὲ δόξα.

al anteriorității binelui față de cunoaștere și gîndire – nu este prezent în mod explicit în textul *Republicii*, dar neoplatonicii îl deduc tocmai din identificarea binelui absolut cu unul prim, pe care „nici una dintre ființe nu îl poate percepe"[1]. Principiul prim va fi astfel „dincolo de ființă" (ἐπέκεινα οὐσίας) și „dincolo de gîndire" (ἐπέκεινα νοῦ).

Identificarea binelui de dincolo de ființă cu unul absolut la Plotin

În continuare, vom încerca să intrăm în detaliile acestei identificări a binelui absolut cu unul prim, oprindu-ne în mod special asupra gîndirii lui Plotin. Ne întrebăm, mai precis, cum concepe el principiul prim, acest unu-bine de dincolo de ființă, și care este raportul concret dintre unu și bine. Observăm dintru început că sensurile transcendenței principiului față de ființă și față de gîndire sunt expuse de Plotin pornind fie de la aspectul de *unitate* al principiului, fie de la aspectul său de *bine* absolut. Transcendența principiului este fie cea a *unului* absolut, fie cea a *binelui* prim, între acestea două existînd o conexiune foarte strînsă. Tocmai de aceea trebuie să precizăm prin ce anume se disting aceste două aspecte ale principiului, dar și cum ajung ele să fie identificate. În plus, această bivalență a principiului poate să pară surprinzătoare. Astfel, dacă privim cele două aspecte ale principiului – ca unu și ca bine – doar în distincția lor, am putea avea impresia că ele sugerează o dualitate a principiului însuși, suprimînd astfel unitatea lui absolută. Totuși, așa cum vom încerca să explicăm în continuare, unul și

[1] Platon, *Parmenide*, 142 a 6: οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται.

binele nu se disting decît din perspectiva gîndirii, care încearcă să surprindă principiul, aşadar din perspectiva fiinţei care urmează după principiu, fără însă a afecta natura unitară a principiului absolut, fără a o împărţi. Să vedem aşadar ce înseamnă principiul ca unu şi cum anume acest unu este în acelaşi timp binele absolut, fără ca binele prim să fie „altceva" decît unul absolut. Trebuie să precizăm în primul rînd că principiul prim nu poate fi înţeles în termenii fiinţei, pe care o identificăm de fiecare dată prin anumite caracteristici proprii. Tocmai de aceea, „unul" şi „binele" care indică principiul prim au alt sens decît dacă ele s-ar referi la o fiinţă cu caracterul unităţii şi al binelui. Dar atunci, ce înseamnă „unu" şi ce înseamnă „bine" în acest caz al principiului de dincolo de fiinţă?

Preluînd expresia platonică *dincolo de fiinţă* şi făcînd din ea ţelul ultim al gîndirii sale, Plotin iese din termenii ontologiei tradiţionale: fiinţa lucrurilor nu mai este gîndită prin apel la o fiinţă primă, printr-o pluralitate de forme care au caracterul unităţii, dar care rămîn, totuşi, o pluralitate; ci fiinţa – cu ambele sale caractere, atît cel de unitate cît şi cel de pluralitate – este explicată prin ceea ce o face să fie unitară, înainte chiar ca ea să poată desfăşura o pluralitate specifică.

Fiinţa veritabilă – care este un unu-plural – nu poate exista ca fiinţă decît datorită unităţii sale[1]. Aceasta este poate afirmaţia cea mai radicală pornind de la care Plotin concepe un principiu anterior fiinţei şi gîndirii. Fiinţa – în sensul ei

[1] Vezi de pildă *Enneade*, VI, 6, 9, 39-42: fără un unu anterior, fiinţa s-ar dispersa într-o pluralitate infinită şi absurdă, adică una pe care nu o putem gîndi nici măcar ca pluralitate.

veritabil, paradigmatic și inteligibil – este o unitate, însă o unitate plurală, compusă din părți[1]. Ființa este plurală, însă ceea ce o face ființă este, în ultimă instanță, unitatea sa. Fără unu, ființa ar fi doar o pluralitate, și, de fapt, ea nu ar putea fi deloc: ea nu ar putea fi nici măcar pluralitate, deoarece nici pluralitatea nu se poate constitui decît dacă fiecare dintre părțile sale este unu. Tocmai de aceea, înaintea pluralității – chiar și a celei mai unitare – trebuie să existe cel care este doar unu. Căci „tot ceea ce nu este unu există [sau este] prin unu"[2]. Altfel spus, tot ceea ce nu este doar unu – ci este și o pluralitate –, este totuși ceva doar datorită unului, datorită unității pe care o primește de la cel care este doar unu, fără a fi plural.

Unitatea plurală – a ființei – nu poate exista decît printr-o unitate pură, printr-un unu absolut. În plus, unul-plural al ființei inteligibile există doar prin acest unu anterior, prin acest unu non-plural. El este „cel de la care, într-un fel, celelalte [lucruri] sunt și ele [unu]" (παρ' οὗ πως καὶ τὰ ἄλλα)[3]. Unul absolut generează ființa, deoarece îi dă unitatea prin care ea poate propriu-zis să fie, și fără de care ea nu ar exista nici măcar ca pluralitate. Remarcăm că acest aspect – al unui *dincolo de ființă* care dă acest fapt de „a fi" – era prezent și în contextul platonic din *Republica*. Aici, binele este cel care dă obiectelor cunoașterii ființă și faptul de „a fi" (καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι). Din nou însă, remarcăm că la Plotin problema este pusă într-un sens mai radical: unul absolut

[1] Aceste părți nu divid ființa și nu îi anulează unitatea, ci ea rămâne unitară și în identitate cu sine.

[2] Plotin, *Enneade*, V, 3, 15, 11-12: πᾶν γὰρ τὸ μὴ ἓν τῷ ἓν [...] ἔστιν.

[3] Plotin, *Enneade*, V, 3, 15, 17.

nu dă fiinţă doar obiectelor cunoaşterii, ci şi fiinţei înseşi. Nimic nu poate avea fiinţă fără acest principiu de dincolo de fiinţă, care face ca fiecare lucru să fie unitar şi, astfel, să fie.

Unul absolut dă fiinţei condiţia fundamentală în care aceasta poate apărea: anume unitatea; în felul acesta el generează fiinţa, făcînd-o să fie ceea ce este. Considerăm că acesta reprezintă punctul central al superiorităţii unului absolut faţă de fiinţă, că doar pornind de aici putem înţelege ce înseamnă că unul este „dincolo de fiinţă".

Să trecem acum la cea de-a doua „caracteristică" a principiului, şi anume la faptul că acesta este „binele" prim, întrebîndu-ne care este sensul acestui „bine" care nu mai indică doar o „fiinţă bună", ci un bine anterior oricărei fiinţe. Pentru Plotin, fiinţa veritabilă nu este o fiinţă inertă[1], pentru care această unitate (în jurul căreia ea se constituie) să fie o caracteristică indiferentă. Din contră, fiinţa veritabilă este o fiinţă inteligibilă şi este o fiinţă care gîndeşte; dar gîndirea, deşi se realizează în condiţia indispensabilă a dualităţii, este de fapt îndreptată tocmai spre această unitate a fiinţei şi, mai precis, spre cel de la care ea primeşte unitatea sa. Iar fiinţa veritabilă primeşte unitatea de la cel care este doar unu. Dar, în plus, structura însăşi a fiinţei este orientată spre unul absolut, într-o încercare constantă de a surprinde acest unu. Fiinţa este

[1] Această caracteristică non-inerţială, ci activă, a fiinţei îşi are de asemenea sursa într-un text platonic, şi anume în *Sofistul*, 248 e 6-249 a 4, unde Platon se întreabă care sunt caracteristicile fiinţei şi observă că aceasta nu poate fi statică, nici lipsită de intelect sau de viaţă. Plotin va relua această idee, vorbind în repetate rânduri despre faptul că fiinţa nu poate fi „un cadavru" (vezi, de pildă *Enneade*, IV, 7, 9, 23-24).

generată pornind de la unitatea absolută, iar, în plus, în modul ei cel mai propriu de a fi, ființa se concentrează tocmai spre această unitate pornind de la care ea a fost generată. Ființa însăşi nu poate exista în lipsa unului absolut, iar activitatea ei nu vizează altceva decît acest principiu absolut unitar.

Dar, conform principiului aristotelic[1] acceptat de Plotin, orice activitate se îndreaptă spre un bine propriu. În consecință, cel spre care se îndreaptă activitatea ființei veritabile este binele ei, iar acesta este binele absolut, deoarece el nu mai este binele unei ființe anume, ci este binele întregii ființe, şi anume al ființei veritabile. El nu este doar „ceva bun", un bine determinat, ci este binele absolut[2], dincolo de care nu mai poate exista un alt bine. Dar atunci, binele ființei este însuşi unul spre care se îndreaptă activitatea sa. În felul acesta, unul absolut este identificat cu binele absolut.

Totuşi, nu trebuie să înțelegem că unul şi binele ar fi două lucruri diferite, pe care Plotin – la fel ca întreaga tradiție neoplatonică – le suprapune. Din contră, cele două aspecte ale principiului prim – acela de unu absolut şi acela de bine prim – funcționează în acelaşi timp, iar între ele nu există o diferență decît dacă privim relația principiului cu ființa, aşadar cu realitatea pe care acest principiu o generează. Astfel, ca sursă a întregii realități plurale, principiul ne apare ca unu; în schimb, ca scop final al întregii realități, aşadar drept acela spre care tinde întreaga realitate, principiul ne apare ca bine. Principiul „prim" este astfel şi principiul „ultim" al întregii realități. El

[1] Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1094 a 1-2.

[2] Vezi de pildă Plotin, *Enneade*, V, 5, 13, 1-2: el este Binele, iar nu un bine (τἀγαθὸν αὐτὸν ὄντα καὶ μὴ ἀγαθόν).

are două aspecte indisociabile: atît acela de sursă, origine şi început al realităţii, cît şi acela de ţintă, de scop şi de finalitate a întregii realităţi[1]. Totuşi, cei doi termeni – începutul şi sfîrşitul – au sens numai în relaţie cu ceea ce începe, respectiv cu ceea ce se îndreaptă spre un sfîrşit, aşadar ei au sens numai în relaţie cu ceea ce vine după principiu, cu ceea ce este diferit de principiu, cu ceea ce îşi are în principiu atît sursa, cît şi ţelul existenţei sale. De aceea, cele două aspecte ale principiului nu introduc nici o dualitate în principiul însuşi şi nu împart unitatea lui. Principiul este şi cel care fundamentează întreaga realitate, cel care face posibilă fiinţa veritabilă – şi, în consecinţă, chiar şi spaţiul subordonat, al devenirii –, dar el este în acelaşi timp cel spre care întreaga fiinţă îşi concentrează activitatea ei specifică. De aceea, Plotin poate să vorbească despre principiu sprijinindu-se atît pe analiza platonică asupra unului, cît şi pe analiza platonică privind binele.

Să vedem însă, şi mai concret, cum anume coexistă cele două aspecte ale principiului, şi de ce fiinţa este generată tocmai de cel spre care ea însăşi se îndreaptă. Actul prin care ia naştere fiinţa este un act de contemplaţie a unului absolut: fiinţa încearcă să cuprindă această unitate, însă nu obţine decît imaginea duală a propriei sale existenţe, care se depărtează de unu tocmai în timp ce vrea să îl cuprindă. Dar atunci, acest act de contemplaţie este în acelaşi timp un act de dorire a unului anterior, iar în această dorire fiinţa se reîntoarce constant spre principiul ei, adică spre cel de la care ea provine, spre cel de care, într-un fel, ea se depărtează.

---

[1] Pentru identitatea începutului (principiul) cu sfârşitul (scopul final), vezi de pildă *Enneade*, III, 8, 7, 17; V, 8, 7, 45-47.

Dar scopul final nu este un „moment ulterior", la care realitatea ar ajunge în urma desfășurării sale. Din contră, Plotin concepe relația de întemeiere a realității în principiu astfel încît această producere a realității să fie în același timp un act de dorire a principiului însuși, o tensiune care reîntoarce lucrurile spre principiul însuși. Lucrurile tind spre principiu în același timp în care ele sunt produse; ele vor să se întoarcă la principiul lor tocmai în măsura în care acesta le instituie ca diferite. Altfel spus, tocmai în măsura în care ființa dorește principiul și tinde să îl cuprindă în gîndirea ei, tocmai în această măsură ea este instituită ca diferită de principiu, pe care nu îl poate cuprinde, deoarece gîndirea ființei rămîne plurală.

Unul este astfel atît cel de la care începe activitatea de contemplație proprie ființei, cît și cel spre care se întoarce dorința constantă a acesteia. Totuși, el nu este niciodată un „obiect" propriu-zis al contemplației, nici un „obiect" propriu-zis al dorinței ființei, ci acestea (contemplația și dorința) indică în direcția principiului, fără însă a indica „ceva" anume. Principiul este *unu* față de ființa plurală care provine de la ea, și este *bine* față de ființa care își îndreaptă întreaga sa activitate spre el; totuși, el nu este un „unu" determinat, și nici un „bine" determinat. Observăm că cele două aspecte ale principiului, acela de „unu" și acela de „bine", nu au un sens static: ele nu sunt niște proprietăți care ar reveni unui lucru anume, unei realități precise. Ele au mai degrabă un rol „funcțional": ființa se instituie pornind de la unitatea absolută, care este în același timp binele ei cel mai înalt. Astfel, structura realității – de la principiul prim pînă la ultimele derivate – poate fi citită în două direcții: pe de o parte, de la principiu la derivatele sale, vedem cum principiul întemeiază întreaga realitate, întreaga pluralitate

a fiinţelor, care nu poate exista fără simplitatea anterioară a principiului unu. Pe de altă parte, de la derivate înspre principiu, principiul apare ca acela înspre care se îndreaptă dorinţa tuturor fiinţelor, el fiind scopul final al întregii realităţi, binele comun al tuturor fiinţelor. Astfel, principiul face ca desfăşurarea realităţii să fie una circulară: realitatea începe de la principiu ca unitate absolută şi anterioară, dar, în acelaşi timp, realitatea îşi are finalitatea în acelaşi principiu, ca bine absolut. Principiul este cel de la care începe desfăşurarea – inevitabil plurală – a fiinţei, iar în acest sens el este „unul absolut", necesar acestei desfăşurări; în acelaşi timp, principiul este şi cel în jurul căruia gravitează fiinţa, cel pe care fiinţa tinde să îl cuprindă, să îl atingă, iar în acest sens el este binele ei absolut. Am putea spune că de la principiu (ca unu) începe această tendinţă a fiinţei de a se întoarce spre principiu (ca bine), sau invers, că dorinţa fiinţei şi tendinţa ei este aceea de a se întoarce spre cel care o face posibilă, aşadar că dorirea binelui este de fapt dorirea unului.

În acest fel, cele două aspecte ale principiului nu pot fi separate; ele se „reflectă" unul în celălalt, constituind două laturi necesare ale relaţiei fiinţei cu principiul său: fiinţa se „depărtează" de la principiul care rămîne absolut unu, dar în acelaşi timp ea tinde să reducă această depărtare faţă de principiu, ea tinde spre unul absolut ca spre binele ei propriu. Dacă între principiu şi fiinţă există o dinamică dublă (în sensul în care fiinţa se depărtează constant de principiu, dar revine şi tinde mereu spre el, rămînînd totuşi într-o distincţie faţă de el), atunci „unul" şi „binele" nu sunt decît cele două capete perfect

simetrice ale acestei dinamici[1]. Principiul este în același timp cel care generează ființa, cel care o face posibilă (și anume ca unu absolut), dar el este și scopul ultim al ființei, cel spre care se îndreaptă întreaga ei activitate și gîndire (principiul fiind astfel binele absolut). În ambele cazuri, principiul are o existența și o funcție extra-ontologică, adică el fie precede ființa – ca unul care o face posibilă și care rămîne într-o „anterioritate" absolută față de ea –, fie direcționează sfera ființei spre scopul ei cel mai propriu, rămînînd însă în afara ei, într-o constantă „posteritate", ca un țel mereu țintit, însă niciodată atins în mod efectiv. Principiul rămîne astfel „dincolo de ființă", în două sensuri ale acestui „dincolo": atît ca un „început" care niciodată nu a fost materializat, cît și ca un „sfîrșit sau scop", care niciodată nu va fi concretizat, atins. Principiul unește astfel sensul originii cu sensul finalității întregii realități. Totuși, aceste două aspecte nu individualizează principiul însuși, nu fac din el o origine propriu-zisă și un scop propriu-zis. Altfel spus, principiul nu este „un unu absolut" și nici „un bine absolut", adică un unu și

[1] Imaginea intuitivă a acestei duble dinamici nu trebuie să fie aceea a unei linii, al cărei „început" imaginar este întotdeauna diferit de „sfârșitul" ei; metafora cea mai elocventă care sugerează această dinamică este cea a centrului unui cerc: punctele cercului se depărtează de centru, deoarece ele există tocmai în această depărtare față de centru, însă ele tind în același timp spre centru, și numai această con-centrare a lor spre centru este cea care le ține împreună și care face din ele figura concretă a cercului. Este o metaforă pe care Plotin o folosește în repetate rânduri: vezi, de pildă *Enneade*, I, 7, 1, 24; IV, 2, 1, 24; V, 1, 11, 10; VI, 5, 5, 13.

un bine determinat, ci el îşi exercită aceste două „funcţii" ale sale, fără însă a deveni el însuşi „o fiinţă anume", ci rămînînd în afara sferei fiinţei pe care o generează şi care tinde spre el. Principiul va fi astfel „dincolo de fiinţă".

Tocmai acest caracter indeterminat al principiului este cel care explică identitatea unului şi a binelui. Unul absolut este identic cu binele absolut deoarece principiul nu este „ceva anume", la care să se adauge apoi proprietatea *binelui*, sau cea a *unităţii*, ca şi cum *unul* ar fi diferit de *bine*. Pentru a înţelege acest lucru, să dăm un exemplu intuitiv: dacă Socrate şi Platon sunt doi indivizi, ei sunt în primul rînd oameni, sau fiinţe, iar faptul că unul este Socrate iar celălalt este Platon vine să îi departajeze, să îi distingă, făcînd din ei două entităţi diferite. În schimb, în cazul principiului nu mai funcţionează această logică a fiinţei: principiul nu este „ceva anume", caz în care „a fi unu" şi „a fi bine" s-ar aplica acestui „ceva" ca două proprietăţi distincte. Din contră, binele şi unul indică această natură primă şi simplă a principiului. „Unul" şi „binele" indică acelaşi lucru[1], acelaşi principiu prim, tocmai pentru că, de fapt, prin „unu" şi „bine" nu spunem ceva despre principiu, „nu predicăm ceva despre el, ci ni-l indicăm nouă înşine, pe cît posibil"[2]. În felul acesta, observăm că Plotin – şi întreaga tradiţie neoplatonică – preia cele două indicaţii platonice (a binelui de dincolo de fiinţă şi a unului care nu este), însă nu le

[1] Plotin, *Enneade*, II 9, 1, 5-6: atunci când spunem unu şi atunci când spunem bine, trebuie să gândim că ne referim la aceeaşi natură unică (ὅταν λέγωμεν τὸ ἕν, καὶ ὅταν λέγωμεν τἀγαθόν, τὴν αὐτὴν δεῖ νομίζειν τὴν φύσιν καὶ μίαν λέγειν).

[2] Plotin, *Enneade*, II 9, 1, 7-8.

preia ca pe niște determinații propriu-zise ale principiului, ci ca pe niște indicații sau aluzii[1], în care sensul primar al „binelui" și al „unului" este, de fapt, suprimat. Cele două indicații sunt înțelese în același timp ca negații: principiul este unul absolut, tocmai pentru că el nu mai este „*ceva* unitar", și este binele absolut tocmai pentru că nu mai este „ceva bun".

Am putea spune că, la limită, unul este identic cu binele tocmai pentru că unul și binele nu mai au sensuri determinate – și astfel, sensuri distincte –, ci „unul" și „binele" nu sunt decît maniere de a indica principiul prim, această natură unică și identică, în care nu există nici o dualitate. Așadar, la drept vorbind, este impropriu a spune că „unul" este identic cu „binele", pentru că unul și binele nu înseamnă două lucruri anume, care să se identifice. Nu putem spune că principiul ca *unu* este identic cu principiul ca *bine*, deoarece *unul* și *binele* nu se află propriu-zis în principiu, ci ele sunt doar două maniere prin care gîndirea noastră dual încearcă să-și indice ei înșeși principiul[2]. În articolul „Plotinos"[3], H.-R. Schwyzer

---

[1] Tema indicației (ἔνδειξις) va fi foarte importantă la Damascius. Vezi, de pildă, *De principiis*, R. I, p. 7, 8 (*Despre primele principii*, trad. rom. Marilena Vlad, București, Humanitas, 2006, p. 73. Cf. de asemenea nota 60 de la pp. 320-321).

[2] Astfel, întreaga gândire a lui Plotin stă sub această condiție: întregul discurs despre principiu nu descrie principiul, ci încearcă doar să indice înspre el și să apropie pe cât posibil sufletul de principiul prim.

[3] H.-R. Schwyzer, „Plotinos", în *Pauly Realencyclopädie der Clasischen Altertumswissenschaft*, XXI.1, 1951, col. 552, 48-52: „Doch muß man sich Plotinos Gleichung vor Augen halten: ὅταν λέγωμεν τὸ ἕν, καὶ ὅταν λέγωμεν τἀγαθόν, τὴν αὐτὴν δεῖ

spune că fragmentul din *Enneade* II, 9, 1, 5 arată că unul şi binele sunt identice. Dar, de fapt, dacă analizăm textul respectiv, observăm că Plotin însuşi nu spune că unul ca atare ar fi identic cu binele ca atare, ci doar că, *atunci cînd spunem* unu şi *atunci cînd spunem* bine, vorbim de fapt despre o aceeaşi natură. În concluzie, *unul* şi *binele* nu sunt identice ca două principii, sau ca două aspecte ale principiului, ci ca două maniere în care gîndirea noastră indică un unic principiu. Mai precis, identitatea *unului* cu *binele* este afirmată ca o precauţie, în sensul că, atunci cînd numim principiul *unu* şi *bine*, aceste două indicaţii nu trebuie înţelese ca distincte, nici ca o dualitate care ar afecta principiul însuşi. Astfel, identitatea *unului* şi a *binelui* are sens doar din perspectiva fiinţei, care se reclamă de la o *unitate* primă şi care tinde spre un *bine* propriu; în schimb, din perspectiva principiului, *unul* şi *binele* nu mai funcţionează propriu-zis, nu mai sunt prezente ca atare, aşadar nu mai putem vorbi nici măcar despre o identitate a lor. La limită, principiul este transcendent fiinţei tocmai pentru că el însuşi nu mai este propriu-zis nici „unu", nici „bine"; „unul" şi „binele" sunt doar moduri în care gîndirea noastră indică acest principiu anterior intelectului, anterior fiinţei veritabile.

νομίζειν τὴν φύσιν καὶ μίαν λέγειν II 9, 1, 5, d. h. ἕν und ἀγαθόν sind identisch."

ŞTEFAN AFLOROAEI

Excese şi locuri obscure în interpretarea unui clasic

Excesses and Obscurities in Interpreting a Classic (Abstract)

I would like to draw your attention to one of the most serious criticisms ever addressed to Descartes - and indeed, to the entire modern philosophy: viz., the „dualism of substances", thereby human body and soul would have been understood as entirely separate substances. As a consequence of such a dualism, the live relationship and the unity of the human being as such would become completely non intelligible. Except, the idea of the separation between body and soul does not come from Descartes. Instead, it was formulated by one of his disciples, Henry Leroy, also known as Regius. When Descartes learnt about this bizarre interpretation, he was deeply saddened and tried to clarify things. He addressed the issue (with plenty of arguments) in some of his letters to his friends and acquaintances, as well as in his metaphysical writings. Eventually, he adopted the double nature paradox – of Patristic origin – namely, the idea that human beings have an intrinsically twofold nature. Unfortunately, history was not on Descartes' side: if you look up the term „dualism" in any dictionary or lexicon, including studies by famous analysts, you find that they reiterate what Regius, the infidel disciple, once said. And it is this very reading that has become the common, official version of the „Cartesian dualism". This can be partly explained by the way in which modern metaphysics

BCU CLUJ / UNIVERSITY LIBRARY

is usually interpreted: either through an ideological (and usually frivolous) reading, or by means of a technical or purely literal interpretation.

I. Fovismul unor interpretări tîrzii

Nu doresc să fac un inventar al acelor interpretări pe care, pînă la un punct, le suportă cu seninătate scrierile lui Descartes. Altceva voi avea în vedere în paginile care urmează după această succintă cartografie, anume teza gravă a dualismului „cartesian". Este vorba de o presupoziţie care domină literatura exegetică din vremea lui Descartes şi pînă astăzi. Acest dualism ar constitui simptomul cel mai sigur al gîndirii metafizice. Iar metafizica indică, prin chiar simpla ei prezenţă, o formă de rătăcire, pur şi simplu o boală. Sunt cunoscute în această privinţă cuvintele lui Alfred Jules Ayer, anume că metafizicanul nu ar mai trebui socotit un nebun, ca altădată, ci un simplu bolnav. Însă exact această veche idee, „dualismul cartesian", poate fi socotită un loc realmente obscur al gîndirii moderne[1]. Şi nu doar în sensul că a rămas insuficient reflectată, neclarificată în datele sale de fond. Ci mai ales întrucît istoria recentă a gîndirii filosofice a asumat-o definitiv, ca pe o teză

[1] Ar fi bine să ne amintim că expresia veche *locus obscurus*, atunci cînd se are în vedere un loc scriptural sau discursiv, deţine cel puţin trei accepţiuni de fond. Mai întâi, este vorba de un pasaj sau un fragment neadus la lumină, necunoscut încă. Deopotrivă, expresia numeşte ceva prin el însuşi neclar, ambiguu sau confuz. În ultimă instanţă, este în joc un înţeles frecvent în literatura religioasă: locul obscur desemnează ceva tainic sau secret, misterios. Ne dăm seama astfel că expresia ca atare nu avea decât în anumite situaţii un înţeles negativ.

sigură şi emblematică pentru preistoria acestui timp. A preferat să creadă că Descartes şi o întreagă tradiţie metafizică s-ar fi predat cu totul unei perspective realmente neinteligibile. Nu e de mirare atunci că despre „dualismul cartesian" afli vorbindu-se astăzi în aproape orice lexicon, manual sau tom enciclopedic al filosofiei.

Însă înainte de a vedea în ce constă obscuritatea acestui loc decisiv al metafizicii europene, să aruncăm o simplă privire asupra „fenomenului Descartes", mai exact, asupra unor imagini, idoli şi figuri care s-au născut cu timpul în mintea oamenilor.

Ceea ce s-a întîmplat cu Descartes în secolul al XX-lea, mai ales după al doilea mare război, apare ca o adevărată junglă a interpretărilor. Fiecare din ele ţine să te conducă pe o nouă cale, însă cum nu poţi uita de existenţa celorlalte, rişti continuu un gen de năuceală completă. Toate aceste interpretări compun împreună un peisaj ecuatorial, sălbatic, al chipurilor lui Descartes. Imaginea solitarului gînditor, retras pentru un timp în locuinţa sa din ţinuturile olandeze, stînd înfrigurat în faţa căminului şi cu mantaua pe umeri, indecis în faţa foii albe, reflectînd singur şi notîndu-şi cîteva nopţi la rînd, într-o manieră confesivă, posibile răspunsuri la întrebarea ce anume am putea socoti ca fiind sigur în această lume, fie că e vorba de cunoaşterea omenească sau de ceea ce avem de făcut, imaginea acestui Descartes a rămas cu mult în urmă. Ea revine probabil doar în mintea celor care se simt ei înşişi atinşi de solitudine şi de libertatea simplă sau gratuită a metafizicii. Totul se petrece ca şi cum Descartes este nevoit acum să suporte pe propria piele o replică frustă la metafora arborelui gnozei, cea de care el însuşi a uzat în una din scrisorile sale.

Secolul din urmă, de care nu ne putem despărţi prea uşor, îmi apare în această privinţă dominat pur şi simplu de

interpretări ideologice, pe de o parte, şi de izbucnirea fovistă a celor mai excentrice lecturi posibile, pe de altă parte. Interpretarea ideologică o întîlneşti uşor atunci cînd în actul de înţelegere determinante sunt interesele unor oameni şi ideologiile unui timp. Sintagma ca atare a fost deja acceptată de către doxografi şi exegeţi[1]. Ea ne spune că înţelegerea noastră stă adesea în dependenţă de jocul puterii şi al unor ideologii, oricît de ciudate ar fi acestea la un moment dat. Gîndirea se vede continuu afectată – mai mult sau mai puţin – de forţa unor ideologii. Există ideologii, în definitiv, care caută să modifice radical însuşi modul de gîndire şi vorbire al oamenilor (Karl Mannheim). Firește că acestea pot genera uşor forme de captivitate şi de cenzură, servitute, sau adîncirea în uitare a celui aflat în inadecvare cu datele lor.

Cei care încă mai descoperă în Descartes un autor lucid sunt de regulă puţini şi situaţi cumva în marginea jocului noilor puteri. De exemplu, Étienne Gilson sau Ferdinand Alquié, după război, Jean-Luc Marion, în timpul din urmă. S-a vorbit în acest sens despre o adevărată tradiţie franceză a hermeneuticii cartesiene, alte nume invocate fiind Henri Gouhier, Jean Laporte, Martial Gueroult sau, mai tîrziu, Jean-Marie Beyssade, Nicolas Grimaldi, Geneviève Rodis-Lewis şi alţii. Cei care îndrăznesc unele forme de reabilitare o fac adesea în moduri exotice sau defensive. Ei au în vedere fie posibile efecte etice ale gîndirii lui Descartes, fie modelul său cultural şi unele idei forţă pe care le-a susţinut.

---

[1] De exemplu, Oswald Ducrot şi Jean-Marie Schaeffer, în *Noul dicţionar enciclopedic al ştiinţelor limbajului*, traducere de A. Măgureanu, V. Vişan şi M. Păunescu, 1996, p. 68. Cf. şi volumul *Interpretare şi ideologie* (coord. Ştefan Afloroaei), Iaşi, 2002, în care se discută pe larg tocmai astfel de chestiuni.

Mult mai numeroşi sunt cei care vorbesc despre Descartes cu o libertate de-a dreptul fovistă în ipotezele lor de lucru. Ei îţi aduc în faţă un frumos amestec de scandal şi spectacol al ideilor. Poţi descoperi astfel un Descartes necartesian, imprevizibil cu totul sau chiar rebel[1]. Se revine la imaginea

[1] Constati uşor acest lucru dacă ai în atenţie, de exemplu, cele aproape 300 de comunicări dedicate împlinirii a patru secole de la naşterea lui Descartes, eveniment celebrat sub titlul *L'esprit cartésien*, la Paris, între 30 august şi 3 septembrie 1996. Volumele apărute cu acest prilej vorbesc despre un adevărat show interpretativ şi exegetic în jurul operei şi vieţii lui Descartes. În continuare, referinţele la opera cartezianã se vor face după ediţia: René Descartes, *Oeuvres*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Éd. Léopold Cerf, 1897-1910. Urmând canonul în vigoare, voi indica în text această ediţie, cu iniţialele AT, urmate de cifra romană ce indică volumul şi cifra arabă pentru pagină. Este vorba de: tome I, *Correspondance*, 1897; tome II, *Correspondance*, 1898; tome III, *Correspondance*, 1899; tome IV, *Correspondance*, 1901; tome V, *Correspondance*, 1903; tome VI, *Discours de la Méthode & Essais*, 1902; tome VII, *Meditationes de prima philosophia*, 1904; tome VIII, 1, *Principia philosophiae*, 1905; tome VIII, 2, *Epistola ad G. Voetium. Lettre apologetique. Notae in programma*, 1905; tome IX, 1, *Méditations*, traduction française, 1904; tome IX, 2, *Principes de la philosophie*, 1904; tome X, *Physio-mathematica. Compendium musicae. Regulae ad directionem ingenii. Recherche de la Vérité. Supplément à la correspondance*, 1908; tome XI, *Le Monde. Description du corps humain. Passions de l'âme. Anatomica. Varia*, 1909; tome XII, *Vie et oeuvre de Descartes*, etude historique par Charles Adam, *Supplément*, 1910. Voi folosi deopotrivă câteva traduceri din opera filosofului francez în limba română: *Regulae ad directionem ingenii*, traducere din latină de Constantin Noica, 1935; *Expunere despre metodă*, traducere din

filosofului cu mască (consacrată de Maxime Leroy) sau la cea a omului monden, libertin într-o privinţă (susţinută altădată de Ferdinand Brunetière, apoi de Georges Friedmann). Pentru aceasta din urmă, vor fi invocate secvenţe mai puţin speculative din viaţa lui Descartes, de exemplu, duelul său pentru ochii unei „frumoase doamne", din 1625, cînd avea 29 de ani, bănuiala veche (cu sursa în Voetius) de a fi avut mai mulţi copii nelegitimi[1], legătura sa ascunsă cu Hélène Jans, o femeie de condiţie modestă, care îi va naşte pe Francine „din flori", în 1635, unele pagini din schimbul său epistolar cu prinţesa Elisabeta a Boemiei[2], sau unele mărturisiri mai

---

latină de Dan Negrescu, 1995 (ediţia conţine deopotrivă varianta latină şi cea franceză); *Meditationes de prima philosophia*, traducere din latină de Constantin Noica, 1937; *Principiile filosofiei*, traducere din franceză de Ioan Deac, 2000; *Lumea*, traducere din franceză de Ioan Deac, 2003; *Pasiunile sufletului*, traducere din franceză de Dan Răutu, 1984. La noi, importante prin consideraţiile mai recente asupra tradiţiei cartesiene sunt unele studii precum: Mircea Flonta (ed.), *Descartes – Leinbiz. Ascensiunea şi posteritatea raţionalismului clasic*, 1998; Dolores Toma, Anca Christodorescu, Vlad Alexandrescu (éds.), *Autour de Descartes*, 1998; Viorel Vizureanu, *Descartes (Repere biografice, opera scrisă, prezenţa în lume, destinul postum)*, 2000; Ioan Deac, *Studiu introductiv* la René Descartes, *Lumea*, 2003, şi firește altele.

[1] Cf. AT, VIII, 22, unde se află şi răspunsul crud şi simplu al lui Descartes: „dacă i-aş avea, nu aş nega-o; căci am fost şi eu tânăr odinioară şi încă şi acum mă simt bărbat şi nu am făcut niciodată jurământ de castitate".

[2] Cf. AT, V, 57. Într-o scrisoare din 21 mai 1643, Descartes îi spune printre altele melancolicei prinţese: „Sunteţi foarte inteligentă şi foarte frumoasă..., atât de inteligentă şi de frumoasă încât îmi

ciudate, cum este cea din Scrisoarea către Chanut, din 6 iunie 1647, în care spune că deoarece în copilărie iubise o fată cu strabism, s-a simţit apoi atras multă vreme de toate femeile cu o astfel de stigmă naturală.

Revine însă la fel de mult şi figura ereticului indexat, ştiut fiind că în 1667, regele Louis XIV interzice complet predarea filosofiei cartesiene. Scrierile lui Descartes fuseseră deja puse la index încă din 1663. Bossuet, într-o scrisoare din 1687 către D'Allemans, discipolul lui Malebranche, descrie pericolul pe care-l prezintă cartesianismul pentru învăţătura creştină a timpului. Reacţii asemănătoare au, în aceeaşi epocă, Voetius, Le Maistre de Sacy şi Du Vancel. După cum consemnează Baillet, biograful lui Descartes, Voetius este foarte riguros şi exact în ceea ce susţine, numind în şapte puncte importante dezacordul prăpăstios dintre cartesianism şi credinţa creştină („Această filosofie este periculoasă, favorabilă scepticismului, aptă să distrugă credinţa noastră în sufletul raţional, misterul Sfintei Treimi, întruparea lui Iisus Hristos, păcatul originar, miracolele şi profeţiile"). Chiar dacă ar fi avut dreptate sub aspect istoric sau dogmatic, lucru posibil de altfel, Voetius ar fi trebuit să urmeze totuşi, în reacţia sa, îndemnul celui care a lăsat spre meditaţie, printre altele, pilda samariteanului milostiv. Judecata lui Voetius poate fi întîlnită cu uşurinţă şi astăzi, doar că mai numeroşi sunt acum cei care transformă acuza de erezie într-un elogiu adus unei minţi libere.

De la imaginea ereticului nu este mult pînă la cea a

---

pierd cumpătul când vă văd şi sunt atât de tulburat încât pierd şirul ideilor". Câteva consideraţii asupra acestui episod se găsesc, la noi, în Gheorghe Brătescu, *Studiu introductiv* la René Descartes, *Pasiunile sufletului*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984, pp. 6-12.

gînditorului radical, unul care, aşa cum l-a văzut Paul Valéry, experimentează continuu într-un mod aproape estetic şi riscă totul în exerciţiul îndoielii. Acest Descartes, oarecum avangardist, va fi socotit un model pentru demersul artistic al lui Matisse sau al lui Cézanne, întrucît, cu proba de limită a îndoielii, face un salt deplin în spaţiul solitudinii absolute.

Dar întîlneşti extrem de uşor imaginea unui Descartes scindat, în contrast violent cu sine. El apare deopotrivă ca baroc (Rosario Assunto) şi clasic, esoteric sau rosicrucian (F.A. Yates), analitic (Jean Laporte), creştin (Le Senne) şi ateu (Sartre), teolog canonic (Gilson) şi teolog secular (Jonas), metafizician supus tradiţiei şi totuşi liber (Ortega y Gasset)[1], legitimator al erei falocentrice (Susan Bardo) şi totuşi egalitarist în chestiunea genului (Stanley Clarke), modern (J. Habermas) şi totuşi scolastic (J.-Fr. Courtine), liberal (Alain) şi deopotrivă conservator (Fr. von Hayek), empirist (Laporte) şi nu mai puţin spiritualist (Cousin), riguros pînă la ariditate (Steven Gaukroger) şi totuşi de o îndrăzneală aproape poetică, mai ales prin felul în care singur interpretează visul său ciudat din noiembrie 1619 (Mallarmé). „Ni s-a prezentat /în egală măsură/ un Descartes campion al Bisericii apostolice şi romane, un Descartes hughenot, un Descartes mascat şi prefăcut în chip conştient, un Descartes mistic şi rosicrucean, un Descartes agent al societăţilor secrete, un Descartes revoluţionar, un Descartes avocat al ordinii burgheze. Pentru unii este cea mai genială expresie a inteligenţei occidentale; pentru alţii, un fel de pedant care ştie tot, dar nimic în plus, apărătorul «înţelepciunii ieftine», cel mai imbecil dintre

[1] Cf. José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolucion de la teoria deductiva*, 1958.

raţionalişti, groparul artei şi al poeziei, principalul responsabil de disoluţia culturii noastre. Atîtea figuri ale lui Descartes-Proteus cîţi comentatori"[1]. Probabil că pe o hartă imaginară a atitudinilor critice proprii Europei moderne puţine locuri au rămas nemarcate de interpreţii celui în discuţie.

Figurii unui Descartes conservator – în epistemologie (Gaston Bachelard), apoi în arheologia puterii (Foucault) sau chiar în metafizică (Richard Rorty) – îi este opus un Descartes perfect echivoc (Derrida). Sau chiar unul revoluţionar, ce anunţă faptul libertăţii ca singurul fundament al fiinţei (Sartre). Vechiul metafizician se transformă, astfel, în revoluţionarul de dinaintea oricărei revoluţii. Sartre îi reia în această idee pe ideologii de la 1789, cei care celebrau în Descartes un materialist ascuns, un progresist adevărat şi un eliberator al spiritului uman. Se resimte în această imagine un ecou tîrziu din *Ideologia germană* sau din scrierile unor epigoni care au dus mai departe ideea de istorie magnifică a celor slabi şi mulţi.

Rebelul Descartes, căci există şi acesta, nu este acum doar unul francez. Ci apare deopotrivă ca un spirit de tipul celui american (Pierre Nzinzi), sau olandez (adică un protestant liber, cum spune Kojève), un slav occidental (ne asigură Merab Mamardachvili, în ale sale *Meditaţii carteziene*, 1981), chiar un islamic (S. Mosbah), un postmodern, aşadar un postcartezian (F. Frimat). Descartes însuşi ar încuraja depăşirea continuă a cartezianismului, ceea ce alţii nu vor fi în stare să facă în legatură cu propria lor doctrină (Jacques D'Hondt). El ar sugera căutarea altor norme morale, norme ce ar putea fi puse acum în relaţie cu manipularea corpului uman şi procesul dezvoltării la

[1] Pierre Frédérix, *Monsieur René Descartes et son temps*, Paris, Gallimard, 1959, p. 9.

scară globală, cu posibilitatea de a ne abandona unor lumi virtuale, sau chiar cu drepturile individului şi ale minorităţilor culturale.

Vor veni însă alţi interpreţi, cu mai puţină pacienţă, care vor spune lucruri într-adevăr terifiante. Aceştia din urmă au motivele lor să descopere în paginile lui Descartes izvorul unor teribile boli ale istoriei de mai tîrziu. Vor vedea în el, pur şi simplu, un precursor al gîndirii totalitare (Popper) sau un maestru ce legitimează dominaţia peste oameni şi lucruri (André Glucksmann). Ar fi vorba, în fond, despre o adevărată tiranie a raţiunii (Jean-Marie Benoit), lucru posibil în paradigma cu totul suspectă a reprezentării (Richard Rorty). Descartes ar deschide seria partizanilor unei „democraţii sociale sau totalitare" (Friedrich von Hayek).

Există însă şi o reacţie vizibilă faţă de imaginile agresiv liberale şi postmoderne ale lui Descartes. Astfel, Jean-Luc Marion, unul din cei mai exigenţi cercetători ai scrierilor sale, regăseşte spiritul scolastic pozitiv şi sursele teologice ale acestora[1]. Mai tîrziu, Steven Gaukroger (ed., *Descartes Natural*

---

[1] Efortul lui Jean-Luc Marion în clarificarea unor intenţii şi teme ale gândirii cartesiene este de-a dreptul impresionant. Amintesc aici doar titlurile unor volume dedicate în întregime operei filosofului: *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien*, 1975; *Index des „Regulae ad directionem ingenii" de René Descartes* (en collab. avec J.-R. Armogathe), 1976; *Sur la théologie blanche de Descartes*, 1981; *La passion de la raison (Hommage à Ferdinand Alquié)*, en collab. avec J. Deprun, 1983; *Sur la prisme métaphysique de Descartes*, 1986; *Le Discours et sa méthode* (sous la direction de N. Grimaldi et J.-L. Marion), 1987; *Questiones cartésiennes I. Méthode et métaphysique*, 1991; *Descartes. Objecter et répondre* (en collab. avec J.-M. Beyssade),

Philosophy, 2001) va solicita oricărui exeget revenirea decisivă la contextul ştiinţific al secolului al XVII-lea, singurul în care ar putea fi înţeleasă prezenţa savantului în discuţie. Alţii însă, de felul lui Ioan Petru Culianu[1], vor pune mereu în discuţie imaginea pe care ne-au livrat-o ideologii tîrzii ai secolului al XVIII-lea despre Bacon, Descartes, Galilei şi alţii.

Dincolo însă de toate aceste imagini, Descartes a rămas pentru cei mai mulţi analişti un metafizician clasic. După Aristotel şi Thoma d'Aquino, el reprezintă gînditorul care a generat o adevărată tradiţie metafizică europeană. În lumea modernă, abia tradiţia kantiană va ajunge comparabilă – şi în concurenţă vizibilă – cu cea cartesiană. Or, cînd se discută despre „dualism metafizic", o maladie grea pentru cultura filosofică, referinţa obligatorie este la Descartes: tocmai acesta ar fi impus şi justificat prin opera sa maladia în cauză. Pierre Mesnard, un exeget atent la datele de fond ale filosofiei cartesiene, va observa că „Descartes reste toujours aux yeux des aristotéliciens l'homme des séparations absolues et de la synthèse impossible, le seul à qui il soit interdit de distinguer pour unir"[2]. Precizarea autorului este importantă aici: de regulă aristotelicienii lumii moderne au perceput ontologia cartesiană ca perfect dualistă, fracturată monstruos în chiar temeliile ei.

1994; *Questiones cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, 1996; *Index des „Meditationes de prima philosophia" de René Descartes* (en collaboration avec J.-P. Massonet, P. Monat et L. Ucciani), 1996.

[1] Cf. *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, traducere de Dan Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1994, pp. 254 sq.

[2] Cf. *Hommage à Descartes*, în *Études cartésiennes*, Travaux du IXe Congrès International de Philosophie („Congrès Descartes"), tome I, Paris, Hermann, 1937, p. 156.

II. O prejudecată cu forţă istorică: „dualismul cartesian"

Forţa unor reflexe colective, asemănătoare celor inconştiente, este realmente imensă. Ea ne cere, în faţa unor pagini noi sau a unor chestiuni dificil de înţeles, să urmăm calea pe care au mers înaintea noastră mulţi alţii, ca şi cum în acest fel drumul ar fi mai sigur şi ar conduce mai uşor către locul dorit. Probabil că pe această cale comună, străbătută deja de atîţia anonimi ai unor idei şi credinţe, grijile par să devină mai puţine şi mai uşor de suportat. Între timp, ele nici nu mai sunt resimţite ca atare, căci drumul este ştiut şi – oricît de lung ar putea să fie – duce către aceeaşi destinaţie. Orice altă direcţie ar ascunde sigur un mare risc. Căile cunoscute, însă, duc toate în acelaşi loc, aşa cum, în vechiul imperiu, dacă ai fi traversat ţinuturile barbare pe drumurile mari, pietruite, pînă la urmă ai fi ajuns exact acolo unde trebuia să ajungi, adică acolo de unde plecau întotdeauna armatele imperiale şi unde se întorceau după ce legea era repusă la locul ei în acele ţinuturi.

Cu această veche credinţă, fixată în mintea noastră cu puterea pe care doar instinctele o au, căutăm cel mai adesea o cale de interpretare deja probată. Se întîmplă aceasta mai ales atunci cînd chestiunea în atenţie pare într-un fel insolubilă. Sau cînd celălalt, autorul la care ne întoarcem din cînd în cînd, ne apare ca un om mai ciudat, unul care, după ce vine să răspundă întrebării tale de astăzi şi să-ţi dea satisfacţii, nu se fereşte să se contrazică pe sine. Şi aproape orice clasic este un astfel de autor: poţi uşor să rămîi cu impresia că se abate singur de la ceea ce deja a spus. Gilles Deleuze, vorbind despre Spinoza, avea multă dreptate: nu ştii niciodată de ce anume este în stare un clasic. În acest caz, pare de bun simţ şi prudent să nu rişti prea mult. Şi să te orientezi după acele judecăţi care şi-au găsit locul în lexicoane, dicţionare sau în marile enciclopedii, aceste

repere ce indică dintotdeauna calea cea largă a gîndirii noastre. În definitiv, ele sunt de acum instrumentele istoriei, vocea ei gravă şi oficială, căci într-un lexicon masiv vorbeşte un secol întreg de cercetări, adaosuri şi cenzură a elementului nerațional.

Este ceea ce am întîlnit, din păcate, în legătură cu unele idei susținute altădată de către Descartes. Dar mai ales în legătură cu o distincție aparent anostă şi elementară, însă pentru care Descartes şi-a cheltuit multe zile şi nopți. Anume, cea dintre trup şi suflet (sau spirit). Termenii sunt vechi şi destul de obscuri, mai ales cel de-al doilea, încît astăzi mulți dintre noi privesc ceea ce numim „suflet" în felul unei apariții fantomatice din jurul unor prăpăstii sau dintre zidurile vechi. În definitiv, ce ar mai putea să ne spună acest cuvînt de uz comun, „suflet"? Există oare cu adevărat aşa ceva? Şi chiar merită să-ți pierzi timpul cu asemenea lucruri bizare cînd, aşa cum vedem, sunt multe altele de făcut şi de clarificat? Fără să ştie că avea să-şi pună pe gînduri contemporanii săi şi să dea de lucru unor secole întregi, Descartes avea să spună că tocmai această chestiune trebuie bine clarificată, exact ea înainte de orice altceva. După ce avem o idee clară cu privire la sufletul nostru, la ceea ce numim „sine", „eu" şi „conştiință", vom putea şti dacă alte chestiuni sunt sigure şi importante pentru noi, de exemplu, dacă adevărurile matematice pot fi puse la îndoială, dacă există o maşină care să funcționeze fără să cheltuiască mai nimic, dacă viața în cetate este de dorit sau nu, dacă are rost să ne temem de moarte, dacă este bine să evităm suferința celuilalt şi să credem în prezența efectivă a puterii divine. Avea să dedice o lucrare întreagă, probabil cea mai însemnată din cîte a scris, acestei chestiuni: diferenței dintre cele sufleteşti şi cele corporale. Este vorba de *Meditationes de prima philosophia, in qua de existentia et animae humane a corpore distinctio*

demonstratur, redactată între 1639-1640, cu titlul definitiv *Meditationes de prima philosophia, in qua de existentia et animae immortalitatis demonstratur*, Amsterdam, 1642, însoţită de şapte serii lungi de obiecţiuni şi răspunsuri. Ecourile ei nu s-au pierdut deloc. Doar că astăzi cei mai mulţi care o invocă nu uită să spună că acolo, în scrierea respectivă, Descartes a înţeles trupul şi sufletul omenesc în felul a două substanţe complet separate, *res extensa* şi *res cogitans*. În acest fel, Europa modernă ar fi impus o reprezentare absolut neinteligibilă cu privire la cele două, un dualism inflexibil, de care noi nu reuşim să ne despărţim în chip suficient nici acum. Şi, în consecinţă, nu am reuşi nici acum să ne înţelegem pe noi înşine cum se cuvine.

Tocmai aceasta este calea comună şi oficială în chestiunea de mai sus. Dacă te situezi pe o asemenea cale, vei vorbi în continuare, fără prea multe precauţii, despre dualismul cartesian, adică despre o concepţie pentru care sufletul omenesc şi trupul apar ca substanţe perfect separate şi străine în ceea ce priveşte comunicarea lor. Dar cum anume s-a ajuns aici, la această judecată severă asupra metafizicii carteziene? Şi i-a fost lui Descartes necunoscută această interpretare a paginilor sale?

Totul a început cu chiar discipolul său cel mai apropiat, Regius (Henry Leroy), care a insistat enorm pe ideea separaţiei sufletului de corp, socotind că exact astfel ar fi spus maestrul său[1]. Cu această credinţă la drum, Regius ajunge să tulbure

[1] Henricus Regius (Henry Leroy, 1598-1679) publică în 1646, la Amsterdam, scrierea *Fundamenta Physices*, în care capitolul 12 (*De homine*) este dedicat noii înţelegeri a omului ca „fiinţă prin accident". Alte scrieri: *Fundamenta medica*, 1647; *Brevis explicatio mentis humanae, sive animae rationalis*, 1647; *De*

destul de serios apele metafizicii, definind omul ca o simplă „ființă prin accident" (cf. AT, III, 460-461). Infidel şi eretic fără să-şi dea seama, Regius traduce după mintea sa unele spuse ale lui Descartes şi afirmă că omul, în viziunea acestuia, este o entitate accidentală, *ens per accidentem*. Adică o ființă în cazul căreia unitatea dintre suflet şi trup este întîmplătoare. Ca şi cum cele două s-ar întîlni şi s-ar uni într-o singură ființă absolut ocazional. Nimic altceva nu ar prezida această unire a lor. Şi nici nu ar reprezinta un fapt constant sau destul de frecvent. Dimpotrivă, pentru o entitate accidentală, întîlnirea dintre suflet şi trup se petrece doar uneori, fără a se şti cînd şi cum anume. Trebuie să recunoaştem că e destul de spectaculoasă această idee, dincolo de scandalul ei metafizic. A vorbi despre om ca despre o ființă compusă la întîmplare – sau în chip cu totul contingent – reprezintă un lucru ce reține atenția oricui. Mintea se vede uşor sedusă de aşa ceva realmente insolit. Nu a trebuit să vină secolul al XX-lea, cu exaltarea ideii de facticitate sau de situație absurdă în cazul omului, pentru a se vorbi despre făptura sa contingentă. Ci a fost suficientă interpretarea mai îndrăzneață a unui discipol şi recursul său din memorie la metafizica greacă.

Să fac o mică paranteză în acest loc. Despre ființa prin accident afli destule lucruri în paginile lui Aristotel. De exemplu, în *Metafizica*, V, 1025 a, stă scris: „accident se numeşte o determinare care-i revine unui lucru şi care i se atribuie conform adevărului, dar care nu e nici necesară, nici constantă". Exemplele pe care le aduce filosoful sunt elocvente: a găsi o comoară atunci cînd sapi o groapă pentru un

---

affectibus animi dissertatio, 1650; *Philosophia naturalis*, 1654 (cartea a V-a, intitulată *De homine*, reia scrierea *Fundamenta Physices*, cu împrumuturi din *Pasiunile sufletului* de Descartes).

alt scop, a fi un om cult sau a fi alb. „De aceea, nu există o cauză determinată a accidentului, ci numai una întîmplătoare, adică nedeterminată. Cutăruia i se întîmplă să ajungă la Egina în chip accidental atunci cînd el a ajuns acolo nu pentru că voia să călătorească într-acolo, ci pentru că o furtună l-a împins acolo sau pentru că piraţii l-au adus acolo" (traducere de Ştefan Bezdechi, 1965). Dacă reluăm altfel cele spuse de filosoful grec, spre a da satisfacţie şi lui Regius, atunci am putea crede că sufletul şi trupul ajung să compună o fiinţă omenească nu pentru că ar fi necesar aşa ceva, ci pentru că, în timp ce tot hălăduiesc prin eter, ca simple entităţi, o furtună oarecare sau jocul hazardat al unor puteri rebele le-ar putea face să se întîlnească şi să compună o singură entitate.

III. Răspunsul lui Descartes

1. Suferinţa resimţită uneori nu înseamnă o simplă noţiune. Dar a spus totuşi undeva Descartes că sufletul şi trupul omului, ca substanţe, sunt realmente separate? Dacă ai puţin timp la dispoziţie şi revii asupra paginilor sale oarecum dezinteresat, cu un gen de plăcere aproape estetică, ai prilejul să constaţi că lucrurile nu stau deloc astfel. Ştim că filosoful a insistat în primele sale scrieri, pînă către 1640, asupra distincţiei dintre spirit şi trup. Aşadar, distincţie şi nu separaţie, cum singur va spune. Este vorba de scrierile *Traité du Monde ou de la Lumière*, redactată în 1633, *Discours de la Méthode*, apărută la Leyda în 1637, şi *Meditationes de prima philosophia*. În *Traité du Monde ou de la Lumière*, există o tentativă de înţelegere a comunicării dintre suflet şi trup, doar că sufletul despre care vorbeşte acolo Descartes este mai cu seamă cel sensibil, dacă acceptăm provizoriu o distincţie de origine platoniciană.

Mai tîrziu se întîmplă însă un lucru cu totul aparte. Descartes va avea în vedere mai ales relaţia intimă a sufletului cu trupul, tocmai unitatea lor vie. Este greu de spus ce anume a indus această deplasare vizibilă a atenţiei sale. Probabil că unele obiecţii care i s-au adus după ce a redactat *Meditationes de prima philosophia* au avut un astfel de efect. Scrierea a fost trimisă, în copie, lui Mersenne, citită fiind de acesta, deopotrivă de Caterus şi alţii. Unele obiecţii, precum cele ale lui Antoine Arnauld, insistă pe ideea că autorul ar fi separat în chip excesiv sufletul omului de trupul său. I se aduce chiar acuza gravă de angelism, întrucît ar fi susţinut că esenţial în cazul omului este doar sufletul său raţional, trupul nefiind decît un simplu vehicul al sufletului. Adică ar fi urmat definiţia: *anima corpore utens*, în sensul că omul este însuşi sufletul care se foloseşte de un trup (AT, VII, 203). Astfel de interpretări atrag şi mai multe obiecţii, fapt ce ajunge să-l îngrijoreze pe Descartes. Căci ele îi atribuie cele mai ciudate idei cu privire la om. Unele sunt cît se poate de stranii, înfăţişînd omul, de pildă, ca un suflet de înger refugiat într-un trup, sau în felul unui spirit pur într-un vehicul material etc. Descartes îşi va exprima deschis supărarea şi voinţa de a răspunde. Dacă ar fi într-adevăr aşa, avea să spună, atunci durerea, de exemplu, nu ar fi decît un gînd al sufletului separat de trup. Adică ar fi ceva sesizat doar cu ajutorul gîndirii, fără ca omul să o şi simtă. „Căci dacă un înger ar fi prezent într-un trup omenesc, n-ar avea senzaţiile pe care le avem noi, ci ar percepe doar mişcări provocate de factori externi şi, în acest fel, ar fi diferit de o fiinţă umană". Or, durerea pe care adesea o simţim înseamnă sigur mai mult decît atît. Ea reprezintă mai curînd „percepţia confuză a unei minţi unite cu trupul" (AT, III, 460). La fel şi în cazul tristeţii

sau al bucuriei, al foamei sau al setei etc. Descartes are în vedere cîteva cazuri speciale pentru acel timp, precum iluziile avute de cei cărora li s-a amputat un braț (*Meditationes*, VI), sau durerea resimțită de o persoană în brațul deja absent (cf. Scrisoare către Fromondus, 3 octombrie 1637). Află aici o dovadă că mutilarea unei părți a corpului nu ar modifica deloc unitatea sa inițială cu sufletul.

Nu poți gîndi situația minții și a trupului în analogie, de exemplu, cu cea a unui corăbier aflat pe un vas oarecare. „Natura mai arată, prin aceste senzații de durere, foame, sete ș.a.m.d., că eu nu sunt doar de față, prin raport la corpul meu, precum e corăbierul în corabie, ci îi sunt legat în chip cît se poate de strîns și ca și cum am fi confundați, astfel încît alcătuiesc un singur lucru cu el. Căci altminteri, atunci cînd trupul e vătămat, eu, care nu sunt decît ființă cugetătoare, n-aș simți durerea, ci aș percepe acea vătămare doar prin intelect, după cum corăbierul își dă seama pe calea văzului dacă e ceva rupt în corabie" (*Meditationes*, VI). Dacă sufletul ar fi asemeni unui corăbier, iar trupul omului asemeni vasului lăsat pe ape și pe care corăbierul îl conduce după voința sa, atunci sufletul ar putea să afle în ce stare este trupul doar cu ajutorul intelectului său. Mai mult chiar, dacă și-ar da seama că la un moment dat este grav afectat de boală, ar putea să-l părăsească pur și simplu, spre a se refugia departe de el, așa cum face corăbierul care își părăsește vasul în naufragiu spre a-și salva viața proprie.

Neînțelegerea ascunsă într-o astfel de analogie îl face pe Descartes să revină și să insiste mult asupra ideii că sufletul omului, deși distinct ca substanță, este totuși unit în chip real cu trupul său.

2. Pasiunile, afecţiuni născute la „intersecţia" trupului cu sufletul. Cred că în susţinerea acestei idei filosoful a fost stimulat mai mult decît ne imaginăm de întrebările pe care i le adresează, cu fiecare scrisoare, prinţesa Elisabeth a Boemiei. Preocupările nu tocmai obişnuite ale prinţesei – literatura latină, noţiuni de matematică şi cosmologie, unele dispute metafizice din acea vreme – motivează în parte acest schimb epistolar. La fel şi momentele de tristeţe sau de melancolie care o încercau frecvent şi cu destulă gravitate. Poate şi alte motive, necunoscute celor din afară.

În 1642, Regius o îndeamnă pe prinţesa Elisabeth să se adreseze lui Descartes pentru a-şi clarifica unele chestiuni cu privire la propria stare sufletească. Astfel o va cunoaşte Descartes, o va preţui enorm în timp şi va întreţine cu ea o vastă corespondenţă[1]. În iulie 1644, îi dedică scrierea pe care o publică atunci în latină, *Principia Philosophiae*. Primele rînduri ale scrierii par să fie expresia unei forme aproape pure de iubire: „Doamnă, cel mai mare folos, tras de pe urma scrierilor mele de puţin timp publicate, a fost că datorită lor am avut onoarea de a fi cunoscut de Alteţea Voastră şi de a-i fi putut vorbi în cîteva rînduri...". În una din scrisori îi va spune că în *Meditationes* a vorbit puţin despre unirea sufletului cu trupul (28 iunie 1643). S-a întîmplat astfel deoarece, fiind o scriere de metafizică, a avut în atenţie mai cu seamă folosirea intelectului pur, cel care caută să distingă lucrurile cu o atenţie maximă, ca să ajungă pe această cale la o idee clară cu privire la eul propriu. În ceea ce priveşte ideea unirii sufletului cu trupul, aceasta pare să ne fie mai clar cunoscută prin simţuri

[1] Cf. A. L. Foucher de Careil, *Descartes, la Princesse Elisabeth et la Reine Christine*, Paris, 1879, o scriere ce reprezintă sursa modernă de bază în această delicată chestiune.

decît prin intelectul pur sau prin imaginaţie.

Din acest schimb de scrisori şi răspunzînd dorinţei prinţesei, se naşte o scriere oarecum neaşteptată, *Tratat despre pasiunile sufletului*, redactată între 1645 şi 1646, publicată însă mai tîrziu, în 1649. În contrast total cu discipolul de şcoală, Regius, el însuşi doctrinar şi om de catedră, prinţesa palatină va invoca mereu tocmai uniunea sufletului cu trupul. O face din mai multe motive, unul cu totul personal: „scrisorile domniei voastre îmi servesc întotdeauna ca antidot împotriva melancoliei – atunci cînd nu mă învaţă ceva" (AT, IV, 233).

În această din urmă scriere, comunicarea vie dintre suflet şi trup este văzută sub forma celor mai omeneşti pasiuni şi năzuinţe. Cele două naturi care ne compun, cea raţională şi cea corporală, se afectează reciproc şi profund, deşi este greu de înţeles în forma unui concept această relaţie a lor. La fel şi cele trei funcţii ale sufletului despre care au vorbit autorii vechi, vegetativă, pasională şi raţională[1]. Or, cînd se raportează la lumea vastă a pasiunilor, gîndirea suportă o anume schimbare la faţă. Este ceea ce Descartes va recunoaşte singur: „Filosofia pe care o cultiv nu este atît de barbară şi nici atît de sălbatică

[1] Acestea din urmă nu mai sunt înţelese exact ca în tradiţia scolastică. Étienne Gilson, în al său *Index scolastico-cartésien*, menţionează ca distincte, dar nu separate, *anima rationalis, anima sensitiva, anima vegetativa, anima nutritiva* şi *anima locomotiva*. Va sesiza în această privinţă influenţa unor scrieri mai vechi, de exemplu, Sf. Thoma (*Summa Theol.* I, 78, 1). Iar Geneviève Rodis-Lewis, în paginile introductive la o nouă ediţie (1994) a *Pasiunilor sufletului*, consideră că distincţia dintre suflet şi corp vine să înlocuiască ierarhia mai veche a celor trei puteri sufleteşti, vegetativă, sensitivă şi raţională (articolul XLVII), iar unele dualităţi acceptate de alţi autori, precum cea dintre concupiscenţă şi mânie (articolul LXVIII), vor fi respinse pur şi simplu.

încît să respingă folosinţa pasiunilor; dimpotrivă, doar în această folosinţă pun eu tot farmecul şi fericirea vieţii acesteia" (cum spune într-o scrisoare către Newcastle, aprilie 1648). Iar unitatea reală a trupului cu sufletul înseamnă altceva decît un simplu comerţ de energie sau de stare între două entităţi. Această unitate ia numele vieţii omeneşti ca atare, este sesizabilă doar ca formă a acestei vieţi. Reprezintă un termen nou în economia fiinţei, distinct faţă de cei doi care au fost deja numiţi în felul unor substanţe. Într-o scrisoare adresată prinţesei Elisabeth, din 21 mai 1643, va vorbi despre aceste trei noţiuni prealabile, văzute asemeni unor tipare pentru toate celelalte reprezentări. „În ceea ce priveşte trupul în particular, avem doar noţiunea de extensiune, ce însumează noţiunile de formă şi de mişcare; în privinţa sufletului, avem doar noţiunea de gîndire, care include percepţia intelectului şi înclinaţiile dorinţei. În cele din urmă, în ceea ce priveşte sufletul şi trupul împreună, avem doar noţiunea uniunii, de care depinde concepţia noastră despre puterea sufletului de a acţiona asupra trupului şi puterea corpului de a acţiona asupra sufletului şi a produce senzaţii şi pasiuni" (AT, VII, 664-665). Acest lucru avea să provoace o mulţime de întrebări în timp (ca o dovadă ironică, a istoriei de această dată, că spiritul şi trupul nasc împreună pasiuni): cum este totuşi posibil ca două substanţe să comunice efectiv, mai mult chiar, să compună, sub forma vieţii, un al treilea termen? Cum să spui că este posibilă o unire substanţială a celor două după ce le-ai separat ca substanţe? Şi totuşi Descartes afirmă constant acest lucru[1]. Logica de

[1] A se vedea mai cu seamă răspunsul pe care-l dă lui Antoine Arnauld, cel care formulează al patrulea şir de obiecţiuni la *Meditationes*, în AT, VII, 227-228; replica dată lui Regius, AT,

proveniență aristotelică avea să identifice aici un loc mai curînd ininteligibil, chiar ceva cu totul absurd. Nu însă la fel apare şi pentru Descartes, mai ales cel din epistole şi răspunsuri la obiecțiuni.

Cred că fiecare dintre noi a putut să constate la un moment dat cum sufletul şi trupul său comunică în modul cel mai intim şi mai firesc. Exemplul pe care-l dă filosoful în această privință este cît se poate de elocvent: „am perceput senzații, precum durerea, ca nefiind gînduri ale spiritului separat de trup, ci percepții confuze ale unui spirit unit cu trupul" (AT, III, 493). Epistolarul său induce în mintea cititorului şi alte exemple cu aceeaşi forță de convingere. În definitiv, cine nu a avut posibilitatea să observe cum întîlnirea a două persoane poate în timp să le apropie atît de mult în ceea ce fac ori ce simt încît ele să acționeze ca una singură? Uneori nici nu e nevoie de timp pentru a se realiza această deplină apropiere. Ceea ce se petrece atunci ia forma unei comuniuni secrete, pe care însăşi viața lor o întreține. Pare să se nască din întîlnirea lor o altă voință decît cea a fiecăruia în parte, o voință comună dar totuşi distinctă, ca şi cum ar aparține unei a treia persoane. Tocmai acestei voințe i-am putea atribui ceea ce ei fac ori simt împreună, fără a putea crede astfel că fiecare din cei doi îşi înstrăinează în vreun fel simțurile sau voința sa. Ce anume însă conferă temeiul acestei comunități de viață? Un mod al iubirii lor sau, eventual, acel lucru către care amîndoi tind? Cînd Descartes vorbeşte despre unitatea reală a trupului cu spiritul nostru, el are în vedere totuşi o singură ființă reală a omului, adică o singură viață a sa, chiar dacă ea devine locul de intersecție a două substanțe, intelectivă şi corporală. Aşadar, o singură ființă omenească şi

III, 493; precizările făcute într-o scrisoare către Elisabeth, 21 mai 1643, în AT, VII, 664-665.

două substanţe, mai exact, o singură persoană cu o dublă constituţie a sa.

3. Cazul aparte al melancoliei. În epistolarul cu prinţesa Elisabeth a Boemiei revin frecvent discuţiile despre melancolie, resimţită atunci ca o afecţiune mai aparte a sufletului, deopotrivă nobilă şi terifiantă. De altfel, prinţesa suferă ea însăşi de melancolie, crizele repetate făcînd-o uneori să se îngrijoreze destul de serios. Avea să se confeseze în această privinţă lui Descartes, discuţiile avînd în atenţie relaţia profundă dintre spirit şi trup în manifestarea acestei maladii. Cum s-a observat, prinţesa era nedumerită mai ales de faptul „că patimile şi neajunsurile trupeşti sunt în stare să întunece spiritul şi că preceptele filosofice cele mai elevate şi cele mai evidente nu pot aduce pacea într-un suflet chinuit de vulgarele neplăceri ale traiului de toate zilele"[1]. Din tratatele de medicină ale timpului, Descartes cunoştea bine această afecţiune şi credea că poate avea ca orizont de posibilitate nebunia însăşi[2]. Vorbeşte despre melancolie şi relaţia ei cu „vaporii" pe care-i produce bila neagră în cea dintîi *Meditaţie* şi în *La recherche de la vérité*, un dialog neîncheiat.

Exegeza mai nouă a urmat însă şi o altă cale, anume cea a melancoliei de care Descartes însuşi ar fi suferit. Textele reunite în *Olympica*, referitoare la cele trei visuri din noiembrie 1619, avute pe cînd se afla la Neuburg, pe malurile Dunării, au permis punerea în relaţie a solitudinii sale cu trăirea unor stări

---

[1] Cf. Gheorghe Brătescu, *Studiu introductiv* la René Descartes, *Pasiunile sufletului*, ed. cit., p. 9.

[2] Cf. Pierre Mesnard, *Les „Olympica" et la vocation scientifique de Descartes*, in *Romanica Gandensia*, XXV, 1995, pp. 427-447.

de melancolie[1]. Îndeosebi cel de-al treilea vis susţine o astfel de interpretare. De altfel, Descartes insistă mult asupra importanţei pe care imaginaţia o are în momentele de solitudine şi de inspiraţie. Avea să se constate un gen de alternanţă între stările sale de entuziasm şi cele de depresie, sau între inspiraţie şi lenevie; or, această alternanţă este proprie mai ales naturilor melancolice[2]. Aşadar, avea destule motive Descartes ca să ia în serios afecţiunea de care suferea prinţesa palatină.

Însă pentru metafizicianul din spatele acestor discuţii şi confesiuni, melancolia reprezintă o dovadă în plus cu privire la uniunea intimă dintre suflet şi trupul omenesc.

4. Experienţa cotidiană a vieţii proprii. În viaţa de zi cu zi noi sesizăm mai cu seamă unitatea primară a celor două. Cu fiecare suferinţă sau bucurie, cu multe din bolile care ne afectează serios, în oboseală sau în insomnie, atunci cînd iubim sincer sau cînd urîm, dar şi în momentele de limpezime a minţii sau de seninătate, constatăm cum sufletul şi trupul participă deopotrivă la ceea ce se întîmplă cu noi. Ai putea crede, plecî nd de la toate acestea, că diferenţa lor este minimă, sau că sufletul este legat cu orice act al său de viaţa ca atare a cărnii. Însă noi ştim că multe din cele care în viaţa cotidiană ne apar într-un anume fel se dovedesc pînă la urmă a fi eronate. În consecinţă, cel care doreşte să vadă ce anume poate fi socotit

---

[1] *Ibidem*, p. 433.

[2] Cf. Raymond Klibansky, Erwin Panofsky şi Fritz Saxl, *Saturn şi melancolia. Studii de filosofie a naturii, religie şi artă*, traducere de Miruna Tătaru-Cazaban, Bogdan Cazaban şi Adela Văetişi, 2002, partea întâi, II, 2; a se vedea şi partea a treia, I, 3 (*Melancolia ca exacerbare a conştiinţei de sine*); Jean Starobinski, *Melancolie, nostalgie, ironie*, traducere de Angela Martin, 1993, pp. 53 sq.

adevărat va face un drum opus uzului comun al gîndirii şi va respinge ceea ce este îndoielnic („am considerat că trebuie să fac de-a dreptul contrariul şi să resping pe faţă, ca fiind false, toate acele cunoştinţe în care aş putea descoperi fie şi un gînd minim de îndoială", anunţă la începutul secţiunii IV din *Discursul asupra metodei*). Aşadar, la un moment dat este nevoie să procedezi exact invers decît aşa cum ai fost deprins pînă atunci.

Într-o scrisoare către prinţesa Elisabeth, din 28 iunie 1643, el va distinge între exerciţiul speculativ al intelectului şi cel al imaginaţiei sau al percepţiei sensibile. Am să reiau aici un fragment din scrisoarea amintită. „Observ o diferenţă mare între aceste trei noţiuni. Sufletul este conceput /în diferenţa sa/ doar de intelectul pur; corpul, adică extensiunea, formele şi mişcările pot fi la fel de bine cunoscute de intelect, dar mult mai bine de intelectul ajutat de imaginaţie; şi, în sfîrşit, ceea ce aparţine uniunii dintre spirit şi trup nu este cunoscut decît în chip obscur de intelectul singur, sau chiar de intelectul ajutat de imaginaţie, dar este cunoscut foarte clar prin simţuri. Încît oamenii care nu filosofează niciodată şi care se folosesc doar de simţurile lor nu se îndoiesc deloc că sufletul acţionează trupul şi trupul acţionează sufletul. Ei le privesc pe amîndouă ca pe un singur lucru. Gîndurile metafizice, care exersează intelectul pur, ne ajută a ne familiariza cu noţiunea de suflet şi cu studiul matematicii, /iar cînd/ exersează în special imaginaţia cu privire la forme şi mişcări, ne ajută a ne forma noţiuni distincte despre trup. Căci tocmai în lumea vieţii şi a conversaţiilor cotidiene şi abţinîndu-ne a medita asupra lucrurilor ce solicită imaginaţia, învăţăm cum să concepem uniunea sufletului cu trupul". Firește că, în ceea ce spune Descartes, nu e vorba de a ne folosi doar de intelectul pur, pe de o parte, sau doar de imaginaţie şi simţuri, pe de altă parte.

Descartes ştie bine că ele nu pot fi separate ca simple facultăţi. Dar importă mult la un moment dat tocmai forţa uneia din ele, aşa cum este intelectul pur, de a traduce totul în limbajul care-i este propriu.

5. Distincţia priveşte „sufletul raţional" şi nu sufletul în genere. Citind unele pagini ale lui Descartes, am putea crede că acesta nu deosebeşte riguros între spirit şi suflet, folosind cei doi termeni ca şi cum ar fi perfect sinonimi. Din paragraful de mai sus ne dăm seama că o astfel de distincţie este totuşi prezentă în discuţiile pe care le întreţine. Termenii *anima* şi *animus*, reluaţi adesea în franceză prin *âme*, permit o astfel de distincţie. La fel şi termenul *spiritus*, care nu este deloc univoc din punct de vedere semantic. Doar că Descartes este preocupat în ultimă instanţă de unitatea între suflet şi corp, unitate pe care o mediază şi o asigură spiritul ca atare. Or, a vorbi despre unitatea celor ce pot fi în opoziţie, sufletul şi trupul, înseamnă a vorbi despre ceea ce înseamnă spiritul ca atare. De altfel, atunci cînd numeşte distincţia clară între suflet şi trup, în atenţia filosofului este sufletul capabil de reflecţie, adică *ratio*, şi nu doar *anima*, căci purtătoare de *anima* este şi fiinţa necuvîntătoare.

În formă abreviată, argumentul este expus în *Discurs*, V, ultimul pasaj, unde are în vedere deosebirea radicală între sufletul omenesc şi cel al animalelor. Cel dintîi cunoaşte o instanţă raţională, celălalt este sensibil. Plecînd de aici, vor fi delimitate cele două ordini ale vieţii, raţională şi corporală. Funcţiile corpului (digestie, locomoţie, respiraţie, dar şi memorie a cărnii sau chiar imaginaţie) pot fi descrise ca şi cum ar ţine de o maşinărie pusă în mişcare de natură sau de către Dumnezeu. Ele nu mai presupun, ca în tradiţia aristotelică, un suflet ascuns ce ar ţine trupul în viaţă şi i-ar coordona toate

mişcările către un scop anume. Metafora orologiului sau a maşinăriei perfecte devine relevantă acum. Iar natura trupului va fi discutată în termeni de extensiune, formă sensibilă, mişcare şi timp, termeni adesea fără sens în cazul actului de gîndire.

În definitiv, trupul explică prin chiar funcţionarea sa unele stări proprii, unele mişcări pentru care este făcut, cel puţin într-o privinţă (*Pasiunile sufletului*, articolul V). Expresia mai ciudată „spirit animal", de provenienţă antică, indică acum ceva corporal şi infim, asemeni particulelor subtile ale unei flăcări (articolul X). Ce sens mai au în acest caz acele supoziţii vechi ce înfăţişează spiritul ca un suflu subtil necesar să anime întreaga maşinărie a trupului, cu orice mişcare a sa şi în orice clipă?

Orice am crede noi astăzi, Descartes are motive serioase ca să apere diferenţa de natură între suflet şi trup. Cîteva din ele am văzut mai sus. Există însă şi altele, tot de natură speculativă. Este vorba, de exemplu, de prezenţa acelor iluzii şi aparenţe care ne stau zilnic în faţă, fiind produse de simţuri, imaginaţie, unele maladii etc. Alte aparenţe ni le oferă chiar unele reprezentări ale ştiinţelor mai vechi sau mai noi, cum este cea cu privire la mişcarea astrelor pe cer. Toate acestea readuc în atenţie imaginea omului ca simplu spectator şi a lumii sale ca spectacol, teatru imens[1]. Omul priveşte cu destulă detaşare ceea ce se petrece în lumea trupului său viu sau în lumea vastă

[1] Este ceea ce am avut în vedere în articolul *Înţelegerea lumii ca fabulă*, publicat în volumul *Descartes-Leibniz. Ascensiunea şi posteritatea raţionalismului clasic*, coordonator Mircea Flonta, Bucureşti, 1998, pp. 30-40. Cf. şi Pierre Mesnard, *„L'Homme" de Descartes et le „De homine" de Hobbes*, in D. Weber (éd.), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Paris, Vrin, 2005.

a celor existente. Observă, în consecinţă, cum unele fenomene sau mişcări sunt doar aparente, deşi le consideră adesea ca reale. De fapt, are în faţă un gen mai ciudat de realitate, la constituirea căreia ficţiunea şi aparenţa participă în chip constant. Or, cel care observă cu destulă detaşare toate acestea ajunge să se vadă pe sine la distanţă de lumea sa reală, simplu şi neafectat. El se identifică atunci cu sufletul său raţional, mai exact cu intelectul însuşi, distinct în unele privinţe pînă la puritate de sine.

În definitiv, cum spune singur Descartes, nimic nu conduce pe cale raţională la credinţa că sufletul ar fi supus morţii în acelaşi fel ca şi trupul. Poate să ne apară astăzi destul de ciudată această idee, însă pentru timpul din care vorbeşte Descartes ea comportă multă gravitate.

6. Înţelegerea separaţiei ca libertate pură. Să acceptăm în continuare că discuţia poate fi dusă în chiar aceşti termeni, spirit şi trup. Firesc că, la nevoie, am putea să o traducem în alţi termeni, mai convenabili poate astăzi: minte şi viaţă corporală.

Am putea însă gîndi o limită dincolo de care distincţia dintre spirit şi trup să ia o formă cu adevărat liberă. Spiritul omenesc se defineşte prin anumite acte, a înţelege, a dori, a crede, a voi, a percepe şi multe altele, care, deşi compun un întreg indivizibil, comportă moduri libere. Unele din ele, de exemplu memoria şi contemplarea, tind cîteodată către un gen de puritate deplină, chiar dacă este vorba totuşi de o căutare fără sfîrşit. Descartes vorbeşte în mai multe rînduri de caracterul pur al unor acte, atunci cînd ele nu depind decît de *anima rationalis* (AT, III, 48, 84-85). Pînă şi unele pasiuni, cum sunt cele care însoţesc contemplarea ideilor, întrucît ţin doar de suflet, comportă o formă de puritate a lor. Este ceea ce

face ca spiritul să fie mai slab afectat de trecerea timpului, sau chiar deloc, cel puţin în unele situaţii. Încît, îl poţi concepe într-o privinţă ca şi cum ar fi atemporal. Poţi crede atunci că el continuă să existe chiar dacă toate celelalte ar înceta să existe. Trupul însă – *corpus physicum* şi nu *corpus gloriae* (AT, V, 137) – se defineşte mai curînd prin extensiune, ceea ce implică noţiunile de formă, timp şi mişcare. Întregul pe care-l formează este divizibil şi deopotrivă în evoluţie, supus trecerii timpului (*Meditationes*, VI).

Dacă vom risca destul de mult şi vom conduce această diferenţă la limită, atunci am putea oare accepta un mod al spiritului care să fie cu totul liber de această viaţă trupească? Nu cumva se întîmplă astfel şi prin ceea ce numim moarte? În cazul în care răspunsul este afirmativ, atunci ar trebui să invocăm din nou experienţa religioasă, prezenţa puterii divine, ceea ce şi face Descartes în aceeaşi meditaţie. Cel care însă nu are cum să invoce puterea divină va fi nevoit să respingă totul ca pură speculaţie. Sau să vorbească de o simplă posibilitate logică, un loc posibil pe o hartă a jocurilor minţii. În definitiv, ce dovezi clare avem că în economia vastă a fiinţei umane nu este posibilă şi o astfel de situaţie ? O chestiune, cum vedem, indecidabilă ştiinţific, imposibil de ignorat sub aspect metafizic şi inepuizabilă din punct de vedere religios.

IV. Paradoxul dublei naturi

Alături de aceste argumente amintite mai sus, există în răspunsul lui Descartes ceva cu totul distinct, anume asumarea unui paradox bine cunoscut în literatura patristică. În continuare, voi întîrzia puţin tocmai asupra acestui paradox.

Trăind ca oameni simpli, la distanţă de cercetările mai speculative, noi nu ne îndoim că sufletul şi trupul formează o

singură fiinţă. De fapt, într-o astfel de situaţie nimic nu pare a fi ciudat, toate sunt oarecum în regulă şi la locul lor, într-un fel de acord natural mai extins. Nu sesizăm atunci fracturi serioase în fiinţa omului, conflicte ascunse ori sciziuni care pot să schimbe cu totul imaginea lumii noastre. Însă dacă vom cenzura puţin percepţia de primă instanţă, adică dacă vom proceda, fie şi provizoriu, asemeni unor sceptici, vom avea brusc în faţă o altă imagine. Ceea ce pînă atunci părea să fie în ordine, paşnic prin adevărul său cotidian, devine deodată scandalos. Paradoxul îşi face astfel apariţia şi te obligă să-l accepţi cumva fără condiţii.

Descartes spune cît se poate de clar acest lucru. „Cred că /meditaţiile filosofice/ mai degrabă decît gîndurile /obişnuite/, care solicită mai puţină atenţie, au făcut-o pe Înălţimea Voastră să considere neclară concepţia pe care o avem despre suflet şi trup. Mie nu mi se pare că spiritul uman este capabil să aibă o concepţie foarte clară despre diferenţa dintre suflet şi trup şi despre uniunea lor; căci pentru aceasta este necesar să le concepem în acelaşi timp şi ca pe un singur lucru, şi ca pe două lucruri, cele două concepţii fiind tacit opuse" (Scrisoare către prinţesa Elisabeth, 28 iunie 1643). Sunt într-adevăr formidabile aceste menţiuni pe care filosoful le face aici, aparent în grabă şi fără prea multe precauţii. Mai întîi, el îi spune distinsei prinţese că meditaţia filosofică nu este doar un mod de a-ţi clarifica anumite idei şi de a-ţi găsi, astfel, liniştea zilei. Dimpotrivă, o asemenea meditaţie, cu atenţia aparte pe care o cere, ne poate adînci în neclaritate. De fapt, ea ne descoperă noi lucruri neclare, sau ni le arată astfel pe cele care pînă atunci păreau destul de clare. Apoi, confesorul face o menţiune surprinzătoare, anume că „spiritul uman nu este capabil să aibă o concepţie foarte clară despre diferenţa dintre spirit şi trup şi despre uniunea lor". Vom vedea puţin mai departe că Descartes

nu se lasă în voia simplei retorici cînd face o astfel de afirmaţie. În fond, a distinge complet între spirit şi trup, ca şi a vedea clar unitatea lor desăvîrşită, astfel de situaţii au mai curînd un caracter teologic. Dacă această chestiune este dusă destul de departe, ea revine atunci unei învăţături revelate şi cu intenţie eschatologică. În cele din urmă, observă ceva în felul unui scandal de care filosofia nu are cum să scape: este necesar să concepem sufletul şi trupul „în acelaşi timp şi ca pe un singur lucru, şi ca pe două lucruri", ştiind bine că aceste două perspective sunt opuse. Cu alte cuvinte, este necesar la un moment dat să acceptăm paradoxul ca atare, tocmai acest lucru ar fi propriu gîndirii speculative.

Descartes ne propune să facem cîţiva paşi distincţi în înţelegerea relaţiei dintre spirit şi trup. Este vorba de trei unghiuri diferite sub care poate fi văzută această relaţie: unul propriu experienţei cotidiene sau comune, un altul al intelectului pur, analitic şi, în cele din urmă, unghiul de vedere cu adevărat metafizic. Să facem cîteva precizări despre fiecare în parte.

Dacă vom consimţi la experienţa noastră cotidiană, spune Descartes, faptul că sufletul şi trupul se află în nemijlocită unitate este uşor sesizabil şi oarecum neîndoielnic. Acordăm atunci destul credit percepţiei sensibile. Recursul simplu la experienţa simţurilor şi la imaginaţie ne poate face uneori să considerăm sufletul ca fiind de-a dreptul corporal (AT, III, 666). Nu înseamnă însă că vom greşi foarte mult dacă vom proceda astfel; există suficiente situaţii cînd adevărul cotidian îşi are justificarea sa în ceea ce noi facem. Este posibil ca în experienţa de zi cu zi noi să sesizăm şi deosebirea celor două, de pildă atunci cînd suntem atenţi la cele petrecute în vis ori în cazul unor maladii, vedenii etc. Doar că mai sigură, deocamdată, apare uniunea lor, conlucrarea lor clipă de clipă.

Făcînd însă un pas mai departe, dincolo de graniţele experienţei zilnice, poţi observa că spiritul şi corpul diferă totuşi în chip radical. Ele apar distincte în chiar conceptul lor, ca şi cum ar aparţine unor lumi străine una de alta. Şi tocmai către o astfel de concluzie ne îndreaptă intelectul pur (speculativ, cum îi spune Descartes). A distinge între spirit şi trup reprezintă, pentru Descartes, mai mult decît un act al intelectului. Dacă nu ar fi în stare de aşa ceva, mintea şi-ar exersa puterile doar la nivelul bunului simţ. Încît, această distincţie devine un fel de obligaţie a gîndirii speculative, în sensul pozitiv al cuvîntului. Este ceea ce intelectul poate experimenta singur: „două substanţe sunt realmente distincte una de cealaltă doar din faptul că o putem concepe pe una în mod clar şi distinct fără a ne gîndi la cealaltă" (*Principia philosophiae*, § 60). Ele apar minţii noastre asemeni unor „concepte primare, ca nişte tipare pe baza cărora ne formăm toate concepţiile" (Scrisoare către prinţesa Elisabeth, 28 iunie 1643). Simplu vorbind, spiritul şi corpul pot fi concepute în mod distinct. Se întîmplă astfel nu doar pentru că mintea noastră, căutînd să fie foarte atentă, le percepe pînă la urmă ca distincte, ci într-un sens mult mai profund, anume că exact în acest fel se impun ele însele cu modul lor de a fi.

Este firesc însă şi un al treilea pas în această chestiune, dincolo de claritatea distincţiei între spirit şi corp. Din ce motive am fi nevoiţi să facem şi acest din urmă pas? Deşi distincte în conceptul lor, spiritul şi corpul acţionează continuu unul asupra celuilalt şi doar împreună compun viaţa reală a omului. Destinul acestuia nu va fi nici abstract, prin actele intelectului pur, şi nici compromis, prin apartenenţa sa la regnul animal (G. Rodis-Lewis). Este ceea ce Spinoza, Leibniz şi alţii nu au putut accepta, socotind că e vorba de ceva cu totul

absurd[1]. Nu însă şi pentru Descartes: deşi perfect distincte, sufletul şi trupul formează un întreg real şi viu. Într-o scrisoare către Arnauld, din 29 iulie 1648, el vorbeşte despre faptul că sufletul, deşi incorporal, acţionează continuu asupra corpului, doar că nici raţionamentul şi nici comparaţia cu altceva nu pot să ne spună cum anume se întîmplă acest lucru. Anumite experienţe evidente pe care le facem zilnic ne dovedesc totuşi aceasta. Este unul din lucrurile care ne sunt cunoscute mai ales în chip sensibil. Însă ajunge obscur de fiecare dată cînd vrem să-l înţelegem raţional. Cîţiva ani mai devreme, într-o scrisoare din 28 iunie 1643, către prinţesa Elisabeth, avea să expună aceeaşi chestiune.

---

[1] „Nu pot, pe drept cuvânt, să mă mir îndeajuns cum un filosof, care s-a hotărât cu atâta tărie să nu facă nici o deducţie decât din principii evidente prin ele însele, să nu afirme decât ceea ce percepe clar şi distinct şi care i-a condamnat atât de des pe scolastici că au vrut să explice lucrurile obscure prin calităţi ascunse, recurge, după toate acestea, la o ipoteză mai obscură decât toate calităţile ascunse. Mă întreb deci ce înţelege el prin unirea sufletului şi a corpului? Ce idee clară şi distinctă are el despre gândirea strâns unită cu o părticică de materie /glanda pineală/?" (Spinoza, *Ethica*, V, Prefaţă, traducere de Alexandru Posescu, 1981, p. 247).

Replica lui Leibniz va fi, mai ales după 1685, destul de aspră şi sistematică, în studii precum: *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii*, 1686, *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, 1686, *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae*, 1694, şi altele. Cred că noţiunea de substanţă, cu înţelesul ei mai nesigur în aparenţă dar mai relaxat, se află în centrul acestor frumoase şi libere dispute metafizice pe care ni le transmite modernitatea timpurie.

Să formulăm o primă concluzie în acest loc. Avem în faţă pentru început două adevăruri, unul al experienţei cotidiene (sufletul şi trupul formează un singur lucru, o singură fiinţă) şi un altul al intelectului pur (sufletul şi trupul sunt distincte în chip radical, ca substanţe). Nu decurge de aici că cel de-al doilea adevăr îl anulează pe primul, ci doar că îl dublează într-un alt plan. Faţă de aceste două adevăruri, reflecţia metafizică caută un al treilea: deşi radical distincte, sufletul şi trupul sunt unite în chip indivizibil în fiinţa omului. Exact în acest punct ajunge deocamdată meditaţia cartesiană. Este o concluzie iarăşi speculativă, însă la un alt nivel decît cel al intelectului. Descartes constată astfel, asemeni vechilor sceptici, că adevărul pe care-l deţine la un moment dat este egal cu multe altele, adică la fel de slab ca şi altele pe care le-a acceptat cu destulă uşurinţă. Simte atunci nevoia unei inversări a celor care i s-au oferit în primă instanţă, caz în care gîndirea se situează într-un fel de lume răsturnată, pe dos (cum va scrie Hegel mai tîrziu). Ştim bine, de altfel, ce avea să se spună despre reflecţia filosofică autentică, lucidă, anume că ea înseamnă în cele din urmă tocmai inversarea cursului obişnuit al gîndirii.

Cum vedem, exerciţiul conceptual nu descrie doar distincţia celor două substanţe, ci şi forma lor reală de conlucrare. Însă numai după ce clarifici deosebirea lor poţi înţelege mai bine felul în care se află în unitate reală. Unul din răspunsurile sale, către Antoine Arnauld, la cel de-al patrulea şir de obiecţiuni este clar în această privinţă. „Nu înţeleg de ce raţionamentul /de acolo/ ar merge prea departe... Am crezut că cei care afirmă că fiinţa umană este doar «un suflet care foloseşte un corp» vor înţelege teoria mea. Se ştie că în a şasea *Meditaţie*, unde dezbat problema distincţiei dintre spirit şi trup, demonstrez de asemenea că spiritul este unit substanţial cu trupul. Nu încape îndoială că argumentele pe care le-am folosit sunt dintre cele

mai puternice pe care le putea aduce cineva vreodată. Cine spune că braţul unui om este o substanţă distinctă de restul trupului nu neagă prin aceasta că braţul aparţine firii normale a omului; totodată, spunînd că braţul aparţine naturii omului, nu înseamnă că el nu poate exista şi fără trup. Eu nu cred că am dovedit prea mult arătînd că spiritul poate exista separat de trup, şi nici prea puţin, spunînd că spiritul este substanţial unit cu trupul, căci unire substanţială nu înseamnă că noi nu putem avea o concepţie clară şi distinctă despre cuget în esenţa lui, luat ca un lucru complet" (AT, VII, 227-228). Aşadar, paradoxul este inevitabil: „spiritul poate exista separat de trup" şi, cu toate acestea, „spiritul este substanţial unit cu trupul". Cele două date care compun fiinţa reală a omului sunt în egală măsură distincte radical şi în uniune substanţială.

V. Înţelesul religios al separaţiei celor două substanţe

Acordă oare Descartes mai mult timp chestiunilor pur conceptuale, adică celor care aduc în lumină distincţia dintre spirit şi trup? Dacă vom da crezare unei mărturisiri făcute prinţesei Elisabeth, într-o scrisoare din 28 iunie 1643, răspunsul e negativ. „La principale règle que j'ai toujours observée en mes études /.../ a été que je n'ai jamais employé que fort peu d'heures, par jour, aux pensées qui occupent l'imagination (c'est-à-dire aux mathématiques), et fort peu d'heures, par an, aux pensées qui occupent l'entendement seul (c'est-à-dire à la métaphysique), et que j'ai donné tout le reste du mon temps au relâche des sens et au repos de l'esprit". Este într-adevăr cu totul neaşteptată această mărturisire.

În consecinţă, acela care este pregătit să meargă şi mai departe şi să discute chestiunea dintr-un punct de vedere apropiat celui religios va regăsi iarăşi ambele adevăruri expuse

mai sus, dar într-o altă versiune. De altfel, Descartes va spune, într-o scrisoare către Mersenne din 31 decembrie 1640, că nu se poate dovedi deosebirea radicală a sufletului de trup înainte de a dovedi existenţa lui Dumnezeu (AT, III, 272). El va recurge în acest sens, cum ştim, la argumente ce ţin de *psychologia rationalis* şi de *theologia rationalis*. Este ceea ce aflăm, de pildă, în *Discurs*, V, ultimul pasaj: „Dacă se ştie însă corect cît de mult diferă /sufletul omenesc de cel al animalelor/, vor fi înţelese mult mai bine raţionamentele ce dovedesc că sufletul nostru este de o natură total independentă de corp şi că, în consecinţă, nu e nevoie ca el să moară o dată cu acesta; în sfîrşit, deoarece nu ni se arată nici un fel de cauze care să-l distrugă, suntem determinaţi de natură să-l judecăm ca fiind nemuritor"[1]. Aşadar, spiritul îşi caută sau îşi află singur o formă de atemporalitate.

Vor fi invocate însă, într-un alt plan al discuţiei, unele argumente ce privesc relaţia personală şi vie cu voinţa divină. În fond, experienţa mistică reface, pe o treaptă greu accesibilă, uniunea deplină a spiritului cu trupul, acordul lor atît de intim încît reacţiile pe care le manifestă par să coincidă întru totul. Nu ştiu dacă este cel mai potrivit loc aici să amintesc de cele consemnate în unele pagini din *Pateric*, sau în scrierile unor autori apropiaţi ca timp de filosoful nostru, cum au fost Jakob Böhme şi Angelus Silesius. Sunt sigur că unii dintre noi vor fi destul de sceptici în faţa acestor exemple, chiar dacă e vorba, în timp şi în spaţiu, de o experienţă cu adevărat decisivă pe care omul o poate face. În acest caz, cînd necredinţa îşi caută probabil justificarea ei, poţi avea în vedere o altă experienţă,

[1] Cf., ca posibilă sursă livrescă, Francesco Suarez, *Metaphysicae Disputationes*, 40, 2: *„Anima rationalis est substantia, per se subsistens et spiritualis. Ergo est immortalis"*.

aşa cum este cea estetică. Şi te poţi gîndi pur şi simplu la ceea ce se întîmplă, de pildă, cu cel care se pierde cu totul în tehnica inefabilă a picturii. El simte întotdeauna cum ochiul şi mintea sa lucrează împreună, ca şi cum ar fi vorba de un singur organ, gîndind atunci culorile deopotrivă cu ochii săi şi simţind formele de pe pînza din faţă pînă şi cu mintea sa. Mai mult chiar, dacă dăm crezare celor care vorbesc din interiorul picturii, ei gîndesc într-o privinţă cu însăşi mîna ce ţine pensula şi o poartă uşor peste pînză, şi simt ceea ce se petrece pe pînză atît cu ochii, cît şi cu mintea lor. Aceasta din urmă sesizează tot timpul formele sau liniile trasate de privire şi de mişcarea mîinii. Lucrurile se petrec de fapt ca şi cum privirea şi mintea ar coborî cu totul în mişcarea mîinii, lăsîndu-ne a crede că aceasta ar lucra singură, gîndind ea însăşi în chipul cel mai sensibil cu putinţă, iar mintea ar simţi cu chiar gîndurile ei tăcute ceea ce se întîmplă la nivelul sensibil al ochiului şi al mîinii. Un lucru asemănător afli şi în cazul celui care îşi dedică mintea şi trupul său în întregime dansului, într-o singură viaţă a mişcării. Sau în cazul celui care simte nevoia zilnic să interpreteze unele secvenţe muzicale, făcînd uneori acest lucru ca şi cum ar fi absent din lume. Şi probabil în multe alte situaţii care ne sunt de cînd lumea cunoscute. De fiecare dată poţi vedea cum spiritul omului şi trupul său formează un singur lucru, ca să reiau cuvintele lui Descartes.

Dacă e adevărat, aşa cum ne spun biografii săi, că ultimele cuvinte ale lui Descartes invocă drumul liber şi solitar al sufletului dincolo de acea clipă („Acum, suflete, e timpul să pleci..."), atunci vom înţelege că filosoful nu a lăsat în urmă, ca pe o simplă problemă a gîndirii, nici întîlnirea într-o singură fiinţă a trupului cu sufletul omenesc şi nici despărţirea lor de această viaţă.

VI. Ecouri patristice în metafizica lui Descartes

Este totuşi admirabil modul în care a înţeles Descartes să vorbească despre o chestiune atît de riscantă din punct de vedere metafizic. Şi, cum am văzut, el discută relaţia dintre suflet şi trup ca una perfect paradoxală: poţi afirma deopotrivă separaţia lor substanţială şi uniunea lor reală. Paradoxul se reface pe trei trepte, al experienţei cotidiene, al gîndirii conceptuale şi al meditaţiei religioase. Nu mai puţin, el capătă o forţă maximă dacă vom considera simultan cele trei perspective amintite aici. Aşadar, sufletul care gîndeşte şi trupul sunt distincte esenţial, dar inseparabile în chip real. Ele sunt distincte în natura lor şi totuşi unite în realitatea lor concretă. Se despart deplin în conceptul lor şi se unesc deplin ca forţe reale. Fiecare este deopotrivă acelaşi şi celălalt, iar fuziunea cu celălalt va lua cel mai adesea forma unei pasiuni. Fiecare se proiectează deplin în celălalt, dar proiectul nu anulează identitatea cu sine, aşa cum imaginea nu se poate substitui complet lucrului imaginat. S-ar putea stabili o analogie minimală între această dublă constituţie a omului, aşa cum o expune filosoful, şi dubla natură a Logos-ului întrupat. În definitiv, ne spune Descartes, despre uniunea lor totală şi despre separaţia lor deplină ar putea să dea seama doar bunul Dumnezeu, punct cu privire la care discuţia nu mai poate continua în acest fel.

Nu cumva revine, deşi într-o formă puţin modificată, o problemă prea cunoscută învăţaţilor din primele secole patristice? Cred că aşa stau lucrurile, mai ales că paradoxul dublei naturi, de care am amintit deja, îşi află forma sa desăvîrşită în disputele christologice din epoca patristică. Într-o cunoscută scriere asupra gnozelor din spaţiul european, se face la un moment dat o menţiune extrem de importantă în acest

sens. „Nu degeaba declara Sfîntul Ieronim: «cuvîntul *hypostasis* este otrava credinţei» (*Epistola XV ad Damasum*). Vagul înţeles de natură, substanţă sau persoană al acestui cuvînt nu se deosebea prea mult de înţelesurile altor vorbe greceşti des folosite, de pildă *ousia*, *physis* şi *prosopon*. Biblia latină a tradus *hypostasis* prin *substantia*. Tertulian prin *origo* şi *genitura*. Mai tîrziu, în secolul al IV-lea, Marius Victorinus şi Rufinus din Aquileia au preferat termenul *subsistentia*. Utilizarea indiscriminată a cuvîntului *hypostasis* în multele contexte semantice în care acesta poate funcţiona a dus la lungi şi îndîrjite dezbateri teologice"[1]. Cum am văzut, Descartes vorbeşte despre cele două substanţe care, în uniune reală, vie, compun fiinţa omului. Le mai numeşte naturi distincte, sau, cu un termen ce poate uşor înşela, noţiuni primare. Probabil că traducerea în latină a textului testamentar, prin care grecescul *hypostasis* este reluat cu *substantia*, nu importă mai mult decît ceea ce s-a sedimentat în timp prin lungile discuţii dintre învăţaţi. Căci mai tîrziu *hypostasis* va fi echivalat semantic cu *prosopon* şi tradus doar prin *persona*.

Dincolo de toate acestea, ideea că avem de a face în cazul omului cu două naturi în una şi aceeaşi persoană reală aminteşte de formula impusă prin Conciliul de la Calcedon (451): Hristos este o singură fiinţă în două naturi (*en dyo physeis*), unite într-o singură persoană şi ipostas (*eis hen prosopon kai mian hypostasin*). Era firesc, de altfel, ca situaţia ontologică a omului să fie gîndită după modelul celei christice, cu acelaşi paradox al dublei naturi.

---

[1] Ioan Petru Culianu, *Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creştinismul timpuriu la nihilismul modern*, traducere din limba engleză de Corina Popescu, Nemira, 1998, p. 29.

VII. Reluarea unor vechi acuze: angelism, dualitate şi exces de voinţă

Se întîmplă într-adevăr ceva straniu în interpretarea unor autori pe care îi numim clasici. Aceştia ajung de cele mai multe ori asemeni unor cazuri de laborator, pe care sunt verificate cele mai bizare interpretări. În ultimă instanţă, nu mai importă deloc ceea ce s-a întîmplat cu ei realmente, faptul că au trăit într-un anume fel, într-o epocă mult diferită de a noastră, felul în care ei răspund la timpul lor pentru ceea ce au crezut, au gîndit şi au scris. Nimic din toate acestea nu mai contează acum. Importă cu totul altceva: doar teza pe care un interpret oarecare o aruncă dezinvolt şi strident în luptă.

Cu puţini ani înainte de al doilea mare război, Jacques Maritain, cunoscutul gînditor francez, i-a adus lui Descartes învinuirea de angelism, destul de gravă dacă e luată în serios. Cu alte cuvinte, ar fi conceput gîndirea omenească în acelaşi fel în care poate fi închipuit actul de contemplare propriu îngerului, adică liber faţă de trup, lucruri şi lume[1]. E adevărat că pentru a susţine această idee, Maritain evită cu oarecare grijă referinţele necesare la *Tratatul despre pasiuni*, scrierea mai tîrzie a lui Descartes. Cum ştim, angelismul reprezintă în viziunea creştină o tentaţie destul de perfidă ce împinge voinţa omului în păcat. Acuza este însă veche, cei dintîi care l-au acuzat pe Descartes de angelism în metafizică fiind chiar

[1] *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, 1937, pp. 73-128 („*Descartes, ou l'incarnation de l'ange*"). În *Le Songe de Descartes* (1932), Maritain vorbise deja despre omul cartesian ca despre „un ange habitant une machine" (p. 275), reluând în fond o imagine mai veche şi o obiecţiune adusă filosofului de către contemporanii săi.

contemporanii săi, în speţă Antoine Arnauld, care formulează al patrulea şir de obiecţiuni la *Meditationes de prima philosophia*. El va spune la un moment dat că a ne reprezenta sufletul separat de trup este ceva cu totul excesiv, lucru care „ne întoarce la viziunea platoniciană /.../ după care nimic trupesc nu aparţine esenţei noastre, astfel că omul este /în esenţa sa/ doar suflet raţional, iar trupul – doar un vehicul al sufletului". Această viziune ar modifica serios definirea fiinţei umane, considerînd-o ca *anima corpore utens* (suflet care se foloseşte de trup) (AT, VII, 203). De altfel, Regius, discipolul apropiat al filosofului, a crezut la acea vreme că în viziune cartesiană omul este o fiinţă accidentală, *ens per accidentem*, ivindu-se în lume doar atunci cînd un suflet raţional întîlneşte întîmplător un trup viu. Faptul din urmă avea să-l supere enorm pe Descartes, acesta suferind în chip propriu din cauza proastei sale înţelegeri.

Însă istoria ulterioară nu a îndreptat nimic din ceea ce au spus prietenii sau cunoscuţii lui Descartes, dimpotrivă, ea şi-a văzut în continuare de drumul ei, preluînd ca valabilă acea ciudată interpretare. Încît, o învinuire asemănătoare avea să fie formulată şi mai tîrziu, fie în numele metafizicii, fie în cel al moralei, vorbindu-se despre imensul orgoliu al lui Descartes. Omul modern, cel pe care l-ar reprezenta gînditorul francez, ar fi căzut cu totul în orgoliul raţiunii, văzîndu-se pe sine apt de orice. S-ar face prezentă astfel o nouă formă de cădere, exact atunci cînd omul este convins că raţiunea sa poate dobîndi o cunoaştere deplină şi poate justifica singură întreaga existenţă. Ceva necunoscut încă pînă atunci ar fi izbucnit astfel în istorie: sub forma acelui *ego cogito*, subiectivitatea omenească tinde să domine în cele din urmă totul. Omul crede că poate să afirme şi să nege orice, că poate voi orice. Ajunge astfel să facă mult mai mult decît poate să înţeleagă. Acest lucru l-ar fi sesizat de altfel

însuşi Descartes, în *Meditationes de prima philosophia*, IV[1]. Simplu spus, omul intră într-o epocă în care simte că voinţa sa nu are pur şi simplu limite în această lume.

Această viziune modernă a fost de natură să justifice ruptura dintre suflet şi trup, om şi lume, adevăr şi putere. De acolo se trage tot răul, metafizica lui Descartes fiind minată ea însăşi de această cumplită boală. Ultima obiecţiune este preluată de Rorty în articolul *Habermas şi Lyotard despre postmodernitate* (publicat în *Praxis International*, 4/1984), unde succesiunea canonică Descartes-Nietzsche ar reprezenta un drum eronat al istoriei europene. Descartes nu mai înseamnă acum autorul unor meditaţii simple şi personale, ci numele unei epoci absolut discutabile. El numeşte locul unui imens pericol venit chiar din partea raţiunii. În consecinţă, va rămîne obiectul constant al unui denunţ, justificarea unui raport negativ cu trecutul, felul nostru de a privi înapoi cu mînie şi cu justiţie. Întrucît e necesar să ne eliberăm de o veche nevroză, de recluziunea în care lumea modernă ne-a tot împins, Descartes nu înseamnă doar ceva care ne poate fi indiferent, ceva „inutil şi incert" (Jean-François Revel), ci exact acea parte din noi ce trebuie complet exorcizată. E suficient, în acest sens, dacă vom recunoaşte în el metafizicianul prin excelenţă. Cu această credinţă, criticii lui Descartes vor risca tot mai multe argumente şi calificative. De pildă, Gilbert Ryle, în *The Concept of Mind*, 1949, este atît de

[1] „Atunci /dacă nici puterea de a voi, privită în sine, nici facultatea de înţelegere nu reprezintă izvorul atâtor greşeli/, de unde anume izvorăsc greşelile mele ? Din faptul că voinţa, întinzându-se mai mult decât intelectul, eu nu o limitez între aceleaşi graniţe /cu ale intelectului/, ci o extind chiar asupra lucrurilor pe care nu le înţeleg. Şi, cum în privinţa acestora din urmă ea e indiferentă, se abate lesne de la ceea ce e adevărat şi bun, iar astfel mă înşel şi păcătuiesc" (ed. cit., pp. 43-44).

sigur de dualismul cartesian şi de absurditatea sa încît face din filosoful în discuţie un caz asemănător celor penale.

Aşadar, angelism, dualitate şi orgoliu, acesta din urmă sub forma unui exces al voinţei proprii. Cea din urmă acuză adresată lui Descartes îmi aminteşte de observaţia lui Noica, făcută în timp ce traducea din latină *Meditationes de prima philosophia*, anume că „te întîmpină o desăvîrşită singurătate atunci cînd ai de-a face cu Descartes"[1]. Or, singurătatea poate să afecteze esenţial relaţia omului cu semenii săi şi cu Dumnezeu. Fără a se confunda neapărat cu orgoliul, ea cunoaşte forme care se situează în chiar proximitatea acesteia. Cu alte cuvinte, poate deveni ea însăşi un păcat. Doar că aceste mari tentaţii, excesul de voinţă şi solitudinea, nu sunt totuşi de natură să plaseze gînditorul clasic exclusiv într-o lumină defavorabilă. Ele ar putea fi judecate în multe chipuri, fără a putea crede neapărat că îl privesc în mod personal pe Descartes. Conştiinţa modernă, cel puţin în secolul al XVII-lea, ilustrează nu doar expansiunea acestora, ci şi drama confruntării cu ele pînă la disprețuirea eului ca atare. Să ne gîndim, în această privinţă, doar la confesiunea unor scriitori ca Pascal sau Angelus Silesius. În ceea ce-l priveşte pe Descartes, acesta a căutat să-şi înţeleagă timpul după puterile şi credinţa sa. Cît despre anumite slăbiciuni sau păcate, ele aparţin omului dintotdeauna, deopotrivă celui de astăzi, atins de fenomenul căderii nici mai mult nici mai puţin decît altădată.

[1] Cf. *Viaţa şi filosofia lui René Descartes*, Bucureşti, 1937, p. 8.

IOAN ALEXANDRU TOFAN

Despre posibilitatea misterului. Filosofie şi ezoterism[1]

On the possibility of mystery. Philosophy and esoterism (Abstract)

The following article is part of a larger study concerning the relation esoteric-exoteric as intrinsec to philosophy and not only as cultural phenomenon. The first part treats the philosophy of Hegel, arguing that for the German author mystery and esoterism are categories related to the finite and so, with the incomplete reflection of the spirit in itself. The speculative philosophy is oriented towards the ideal of complete (vollständigt) revelation of the object and so, towards an intrinsic exoteric character of philosophical reflection.

The second part of the study, which is to be written, concerns the idea of Walter Benjamin about an intrinsic esoteric character of philosophy.

[1] Contribuţia reprezintă prima parte a unui studiu mai amplu, care dezbate relaţia dintre ezoteric şi exoteric la Hegel (fragmentul de faţă) şi W. Benjamin.

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1. Locul misterului

La începutul lucrării sale *Cabala şi interpretare*, Moshe Idel defineşte practica hermeneutică ce face posibilă hermeneutica iudaică a perioadei postbiblice: este vorba de *arcanizare*, definită drept „înţelegerea prin secrete a textelor canonice, texte despre care se credea că trimit la aceste domenii în moduri aluzive: anagramatice, numerice, alegorice şi simbolice"[1]. Două momente marchează procesul. Primul este acela al „extinderii relevanţei textului canonic" în domenii diverse, cosmologice, psihologice, teosofice etc. Al doilea, propriu-zis interpretativ, constă în dezvoltarea de tehnici hermeneutice complexe care stăpînesc şi dau seama de această relevanţă extinsă. Presupoziţia hermeneutică a tradiţiei iudaice postbiblice este: „Secretele sunt proporţionale cu metodele ce vor rezolva enigma implicată în ele"[2].

Interesantă este modalitatea prin care arcanizarea este văzută, în acest context, nu ca simplu joc interpretativ, ci ca modalitate de constituire a tradiţiei şi, mai mult, ca modalitate fenomenologică a sacrului. Pe de o parte, arată M. Idel, proliferarea tehnicilor interpretative se leagă de un fenomen religios mai amplu, acela al „textualizării" vieţii religioase. În perioada postbiblică accentul revelaţiei se mută, de la nivelul lumii, la nivelul textului. Dumnezeu vorbeşte în cuvinte, textul sacru devine locul unde se joacă miza vieţii religioase. Hermeneutica, astfel, devine modalitatea privilegiată a asumării legăturii cu sacrul, iar misterul este o categorie fundamentală a ei. Pe de o parte, el reprezintă o „calitate sistemică a sacrului", un nume dat absolutului acestuia. Sacrul

[1] M. Idel, *Cabala şi interpretare*, Ed. Polirom, Iaşi, 2004, p. 21.
[2] *Ibidem.*

îşi păstrează diferenţa faţă de mundan ascunzîndu-se, fapt ce determină constituirea labirintică a textului. Pe de altă parte, însă, „statutul special al textului se poate defini, între altele, prin sentimentul necesităţii de a-l adopta într-o perioadă ulterioară şi de a-l adapta la acea perioadă"[1]. Arcanizarea răspunde nevoii de a deschide textul, de a-i spori relevanţa nu doar sistemică, ci şi temporală, în raport cu întrebarea – şi primejdia – înnoită pe care o aduce cu sine timpul. De aici, două forme de arcanizare, despre care vorbeşte M. Idel: arcanizarea sistemică, derivată „din natura" sacrului şi arcanizarea crizică, legată de situaţia sa istorică.

Locul în care se poate origina o explicaţie a misterului şi a practicii ezoterismului care îl însoţeşte ţine aşadar de tradiţia mistică, în cazul de faţă cea iudaică. Paradoxal, consecinţa arcanizării nu este aceea a „slăbirii" interpretului, a constituirii unui „interpret puternic", a cărui sarcină nu este aceea a reconstituirii unui sens plecînd de la simptomele sale, cît aceea a asumării unui orizont infinit, într-o progresivă perpetuare şi convieţuire cu el.

Un alt reper al hermeneuticii misterului, de sens contrar, îl reprezintă în tradiţia occidentală Johannes Chladenius. Pentru acest autor, misterul reprezintă o insuficienţă, iar nu un preaplin. Obscuritatea textului derivă, într-un prim moment, din felul transmiterii acestuia şi este eliminată prin exerciţiul criticii. În al doilea moment, ea poate persista prin trăsătura, inerentă textului, de a se plasa într-un orizont istoric diferit faţă de cel al interpretului. Înţelegerea *punctului de vedere (Sehe-Punkt) al autorului*, a lumii acestuia, reprezintă miza exerciţiului hermeneutic. Acesta din urmă se desfăşoară prin acumularea de cunoştinţe, explicitarea conceptelor implicite

[1] *Ibid.*, p. 26.

care determină autorul să vorbească într-un anumit fel. A interpreta se reduce la a face explicit ceea ce textul conține în mod implicit și care, nespus și neasumat fiind, îi constituie diferența. În cazul teologiei, bazată pe interpretarea Sfintei Scripturi, regulile generale ale interpretării nu sunt aplicabile ca în cazul textelor laice. Cu toate acestea, o perfecționare a acestora venită prin exercițiul interpretativ poate să le facă utile în acest sens, afirmă Chladenius în paragraful 189 din *Einleitung zur richtigen Anslegung vernünftiger Reden und Schriften* (Leipzig, 1742). Misterul, locul obscur, reprezintă pentru Chladenius și, de fapt, pentru întreaga tradiție a hermeneuticii ilumiste, un obstacol. Nu este asumat ca atare și este redus la diferența dintre lumea autorului (a textului) și cea a interpretului. În cazul hermeneuticii biblice, cu toată diferența pe care o dă statutul revelat al textului sacru, interpretarea se limitează la aceeași sarcină a reducerii diferenței istorice. Interpretarea este orientată, în acest fel, nu spre „vieţuirea" în orizontul misterului, ci spre reducerea acestuia din urmă, în scopuri teoretice sau practice. Bunul interpret, al lui Dannhauer, este (privit din perspectiva hermeneuticii mistice, cu care am început) un interpret slab.

2. Filosofia, între ezoteric și exoteric. Hegel

Cele două modalități de asumare a misterului, ca "transcendental" al textului și ca orizont al sarcinii hermeneutice, pot fi discutate și din perspectiva a două concepte de „filosofie" care le însoțesc. Odată ce filosofia, la sfîrșitul modernității, își înțelege sarcina din perspectiva fenomenului interpretării, iar nu al fundamentării, raportul dintre ezoterism și exoterism se redeschide. Nu mai este vorba de un raport cultural, definit de relația dintre filosofie și

„publicul" său, ci de unul sistematic, plecînd de la „rolul" pe care îl joacă misterul în orizontul textului. Filosofia asumă una sau alta dintre cele două poziţii relative la misterul cuvîntului pe care le-am schiţat în secţiunea anterioară.

Un autor exemplar în acest sens este Hegel. Critic al iluminismului pe care îl înţelege ca pe o formă culturală aflată sub semnul intelectului abstract, Hegel se plasează, cu acesta, într-o paradigmă potrivnică misterului. Ideea de filosofie, la Hegel, se leagă de cea a „clarităţii". În filosofia istoriei, de pildă, Hegel vorbeşte despre spirit ca spirit universal, a cărui obiectivare nu o constituie nici natura, nici formele conştiinţei individuale, ca în cazul spiritului finit, ci forma raţională pe care o ia lumea istorică, constituţia, arta sau religia unui popor. În acestea, spiritul îşi devine sieşi obiect şi se reîntoarce la sine prin filosofie, văzută ca o cunoaştere a acestei spiritualităţi substanţiale. Consecinţa este că „filosofia (este) gînd al timpului său". „Forma determinată a unei filosofii este contemporană cu o anumită formă a popoarelor în mijlocul cărora apare această filosofie (...)"[1]. Altfel spus, forma pe care o capătă o filosofie depinde de momentul evoluţiei spiritului pe care aceasta îl „împlineşte". Făcînd din forma substanţială a unei epoci conţinutul său, filosofia devine forma specifică pe care o ia acest conţinut, atunci cînd el se recunoaşte ca un conţinut spiritual. Natura esenţial istorică a filosofiei devine astfel explicabilă: ea este forma istorică a unei epoci, „preluată" de gîndire şi asumată pe plan spiritual. Hegel vorbeşte despre filosofie ca despre elementul central al unui timp, cel care îi surprinde logica internă şi care, astfel, face posibilă şi trecerea dincolo de el. „Filosofia este, aşadar, deja

[1] Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, Ed. Academiei, Bucureşti, 1966, p. 57.

un caracter ulterior spiritului, ea este locul interior de naştere a spiritului care va trece mai tîrziu la activitate creatoare reală"[1]. Definită ca o cunoaştere a substanţialităţii spirituale, filosofia devine astfel un loc al trecerii de la un timp la altul, de la o lume istorică la alta.

Ideea mai apare şi în *Prelegerile de filosofie a istoriei*, acolo unde Hegel vorbeşte despre moartea unei naţiuni: aceasta se poate produce atunci cînd naţiunea începe să „facă filosofie", ajungînd să-şi cunoască principiul spiritual ca impuls al propriei istorii, intrînd astfel în opoziţie cu acest principiu. În ceea ce priveşte definiţia filosofiei în *Prelegerile de istorie a filosofiei*, este convenabil să notăm că Hegel, făcînd din filosofie, în fond, cunoaşterea principiului spiritual al unei lumi, al unui timp, o consideră ca fiind cea care face legătura dintre formele spiritului, încheind o lume, dar conţinînd, în acelaşi timp, principiul unei lumi noi: „Vom vedea astfel că ceea ce a fost filosofia elenă s-a realizat efectiv în lumea creştină"[2].

Aşadar, conceptul de *filosofie*, în prelegerile la care mă refer, este pus de Hegel în relaţie cu o anumită configuraţie a unei lumi istorice. Ea nu se defineşte anistoric, gîndul nu este indiferent contextului în care se formulează – el ar fi, în acest caz, abstract, reprezentare a intelectului şi nu concept al raţiunii (*Logica*) – ci este, cu o explicitare provizorie, forma inteligibilă a lumii istorice. Formă care, pe de altă parte, nu este o preluare imediată, în planul gîndirii, a datelor unei lumi, ci o negare a acestora, o reflexie care se opune caracterului lor imediat, problematizîndu-le şi trimiţînd, astfel, dincolo de ele. „Cu toate că filosofia, ca gîndire, ca înţelegere (*begreiffen*) a spiritului

[1] *Ibid.*, p. 58.
[2] *Ibid.*, p. 58.

epocii sale, este apriorică, în chip tot atît de esenţial ea este şi rezultat: gîndul rezultă, este produs, el este activitate vie care se produce pe sine. Această activitate conţine în ea momentul esenţial al unei negaţii: a produce înseamnă şi a distruge"[1]. Această idee a lui Hegel este edificatoare. Filosofiile „mari" ale istoriei apar în momentele de decadenţă ale cîte unui popor. „Refugiul" în gînd, cum se exprimă Hegel, începe atunci cînd formele substanţiale ale spiritului unei lumi intră în criză, cînd acestea nu mai pot oferi un temei activităţii în cuprinsul lumii respective. Filosofia, notează Hegel în continuare, reprezintă reconcilierea în cuprinsul lumii ideale, dincolo de formele vieţii substanţiale. Filosofii Greciei – referinţa hegeliană este, aici, incertă – renunţă la participarea la viaţa cetăţii, de aici provenind şi acuzele publice care le însoţesc activitatea. Această reconciliere în lumea gîndului, însă, nu este una abstractă, nu este o alternativă la lumea reală. Dacă ar fi astfel, atunci filosofia unui timp ar rezulta dintr-un principiu străin de cel care guvernează celelalte creaţii spirituale ale timpului respectiv. Or, aşa cum am văzut, Hegel argumentează într-un sens contrar. „De aceea, relaţia dintre istoria politică, constituţiile de stat, artă, religie etc. şi filosofie nu este aceea de cauză-efect, adică ele nu sunt cauze ale filosofiei sau, invers, filosofia nu este temeiul lor, ci ele au toate împreună una şi aceeaşi rădăcină comună, anume spiritul timpului"[2]. Problema care se pune este aceea de a preciza legătura pe care filosofia o întreţine cu celelalte forme ale spiritului unei epoci, aşa încît această legătură să explice, pe de o parte, felul cum ea devine inseparabilă de acestea dar, în acelaşi timp, trimite dincolo de

[1] *Ibid.*, p. 55.
[2] *Ibid.*, p. 57.

ele. Cazul asupra căruia Hegel se opreşte cel mai mult este cel al relaţiei dintre filosofie şi religie.

Din punct de vedere istoric, raportul filosofie - religie cunoaşte mai multe configuraţii, ordonate dialectic de către Hegel. Un prim moment este cel al religiilor orientale. Pentru acestea, religia şi filosofia sunt inseparabile, aceasta datorită faptului că ambele se orientează către raţionalitatea absolută sub forma unei „înţelepciuni", a unei tehnici soteriologice. Relaţia imediată a religiei cu filosofia explică persistenţa, în cadrul religiei, a unei serii de „filosofeme", de enunţuri şi concepte care intră în domeniul filosofiei, dar care se regăsesc, acum, ca reprezentări religioase. Tema „mijlocitorului" Mithra, a relaţiei Bine-Rău sub forma confruntării celor două principii divine în religia persană e un exemplu în acest sens. Un astfel de raport între filosofie şi religie, însă, nu poate fi considerat ca bază pentru înţelegerea naturii filosofiei. Forma mitologică în care se îmbracă ideea religioasă nu este indiferentă conţinutului, ci îl denaturează: forma finită a reprezentării ocultează gîndul, nu îl revelează. „Metafora nu poate fi cu totul adecvată gîndului, ea conţine totdeauna ceva în plus. Neîndemînarea de a-şi reprezenta gîndul ca gînd recurge la mijlocul exprimării în forma sensibilă"[1]. A doua formă istorică a raportului, care cunoaşte mai multe variante, este cea a filosofiei care se defineşte prin opoziţie faţă de religie. Un prim exemplu în acest sens este cel al filosofilor greci şi al atitudinii acestora faţă de religia populară. Creştinismul aduce cu sine alte configuraţii ale acestei opoziţii. Mai întîi, „schema istorică" pe care o foloseşte Hegel în acest loc este aceea a succesiunii: scolastică – iluminism – filosofia idealismului german. Succesiunea reia, la nivelul Occidentului, logica

[1] *Ibid.*, p. 85.

istoriei religiei în general. Primul moment, al scolasticii, corespunde religiei orientale în ceea ce priveşte raportul dintre filosofie şi religie: cele două se află într-o relaţie de identitate abstractă, ceea ce nu permite înţelegerea deplină a niciunuia dintre cei doi termeni. Iluminismul pune problema care l-a preocupat pe Hegel încă din perioada scrierilor de la Jena: cea a raportului dintre credinţă şi raţiune, mai exact a opoziţiei lor, argumentată atît cu instrumentele filosofiei, cît şi cu cele ale teologiei. Gîndirea este concepută în cadrul acestui raport după modelul intelectului, a facultăţii de cunoaştere finite. În felul acesta, mai notează Hegel, atît religia, cît şi filosofia nu se află în concordanţă cu propria natură. Critica iluminismului din scrierile anterioare dovedeşte acest fapt. „A treia poziţie este aceea că gîndirea sfîrşeşte prin a se recunoaşte pe sine însăşi în această altă formă"[1]. Este poziţia idealismului speculativ, prin care se justifică şi concepţia hegeliană asupra filosofiei. Propriu acestui moment este faptul că filosofia se constituie ca „mărturie a spiritului" despre conţinutul religiei. Elementul raţional este cel care leagă cele două modalităţi ale spiritului. „Filosofia se găseşte pe acelaşi teren cu religia, are acelaşi obiect, adică raţiunea universală care este în sine şi pentru sine; spiritul vrea să îşi însuşească acest obiect, aşa cum se întîmplă în religie în cuprinsul rugăciunii şi al cultului"[2]. Diferenţa constă în forma acestei raţionalităţi: filosofia are ca formă conceptul, religia are ca formă modalităţile imediate ale gîndirii: reprezentarea, sentimentul, evlavia etc. Diferenţa, notează în continuare Hegel, nu este însă abstractă: filosofia utilizează reprezentarea – conceptul speculativ nu poate fi

[1] *Ibid.*, p. 76.
[2] *Ibid.*, pp. 75-76.

conceput decît ca reflexie a reprezentării, se arată în *Logica* – după cum nici în cadrul religiei gîndul nu este absent.

Veritabila diferență este, pentru Hegel, o discernere a diferitelor momente ale adevărului, iar nu opunerea acestor momente ca purtînd, în sine, germenele conflictului. Termenul central al acestei discuții este cel de „mărturie a spiritului", pe care doar îl schițez, pentru a reveni la el, pe larg, în secțiunea următoare. „Omul trebuie sa adopte o religie. Care este temeiul credinței sale? Religia creștină spune: mărturia spiritului despre acest conținut"[1]. Mărturia spiritului, la rîndul ei, nu se împlinește ca atare decît în domeniul conceptului. Conceptul este cel care unifică cele două laturi ale conștiinței religioase: pe de o parte, înțelegerea absolutului ca exterior, ca obiectiv și pe de altă parte „conștiința cufundării în ființa absolută"[2] prin cult și pietate. Adevărul religiei, exprimat în forma misterelor – numite și dogme, în cazul creștinismului – separă în mod esențial comunitatea religioasă de alte comunități și îi constituie, în această opoziție, identitatea. Opoziția se reproduce, de asemenea, și la un alt nivel: ea devine, în același timp, opoziție între gîndirea înțeleasă ca intelect abstract și credința pură ce exprimă aderența la dogme. Conceptul hegelian de *filosofie* vine să depășească aceste opoziții, aducînd adevărul religiei în fața rațiunii și a instrumentului său, conceptul. Ea universalizează adevărul religiei, în sensul că îl face inteligibil ca adevăr universal, nu ca adevăr al unei comunități anume. În plus, ea singură poate depăși opoziția dintre credință și intelect, opoziție ce stă, de fapt, la baza tensiunilor ce traversează în special epoca modernă.

---

[1] *Ibid.*, p. 72.
[2] *Ibid.*, p. 76.

Textul din *Prelegerile de istorie a filosofiei* este nimerit a fi invocat, în contextul încercării de față, întrucît reprezintă un exemplu cu privire la modul cum *operează* conceptul filosofic, în economia discursului hegelian. Istoria este aici contextul care limitează și definește operația „conceptualizării", de fapt, conceptul ca figură a discursului filosofiei speculative: operația este, în fond, aceea a autosuspendării caracterului pozitiv al formelor spiritului, ca forme ale istoriei. „Mărturia spiritului" pe care o înfăptuiește, în formă deplină, conceptul filosofic, se identifică, de fapt, cu „depozitivarea" reprezentărilor finite ale conștiinței în care sunt date formele spiritului „obiectiv" (folosind un termen al *Enciclopediei*): religia, arta, știința. Cum poate fi înțeleasă, mai departe, *depozitivarea* reprezentării în concept? Apelul la *Logică* este, în acest moment, inevitabil.

Reprezentarea, arată Hegel în prima parte a *Enciclopediei*, este forma nemijlocită a gîndirii, marcată în mod esențial de două trăsături: singularitatea și exterioritatea reciprocă. Hegel dă cîteva exemple: sentimentele, intuițiile, imaginile, întrucît suntem conștienți de ele, sunt reprezentări care, conferind o formă nemijlocită conținutului, fac din acesta ceva finit. De aici și critica pe care o face Hegel unei filosofii a reprezentării care își ia ca obiect absolutul. Punerea în lumină a contradicțiilor unei astfel de filosofii se identifică de fapt cu critica metafizicii tradiționale, de-a lungul întregii opere hegeliene. Gîndul, de cealaltă parte, se definește ca formă mijlocită a gîndirii, ca rezultat al reflexivității. Ca determinație a gîndirii, conceptul este *infinit*, prin faptul că reflexivitatea face ca raportarea gîndirii să nu se facă la un exterior al acesteia. Conceptul este astfel forma gîndirii care nu are obiect exterior sieși. În același timp, conceptul este și *concret*. „Întrucît gîndirea caută să își facă un concept despre lucruri, acest concept (împreună cu formele sale cele mai nemijlocite, judecata și silogismul) nu

poate consta din determinări sau relaţii care ar fi străine şi exterioare lucrurilor"[1]. Un sinonim al *conceptului* în sens speculativ devine astfel termenul de „gînd obiectiv". Gîndirea, din punct de vedere speculativ, nu se reduce la o simplă facultate de cunoaştere. Ca atare, ea ar cădea din nou în limitarea unei opoziţii, cea dintre subiect şi obiect. Gîndirea reprezintă aşadar o dublă universalitate: a eului şi a lucrurilor, cele două aflîndu-şi adevărul doar împreună, în speculativul hegelian.

Distincţia hegeliană dintre reprezentare şi concept este esenţială pentru definiţia filosofiei în forma unei considerări a obiectelor pe calea gîndirii. Sarcina, însă, se precizează ulterior: nu este vorba în mod nemijlocit de gînd – concept – în filosofie, ci de transformarea reprezentării în concept. Mijlocirea conceptului face din filosofie forma absolută a gîndirii speculative. Problema care se pune, acum, din partea filosofiei, este aceea de a nu fi înţeleasă în afara referinţei ultime a lui Hegel, care este speculativul. În acest sens, accentuarea laturii esenţial corelative a obiectului filosofic se impune: acesta nu este conceptul în sens abstract, cît *transformarea* reprezentării în concept. Relaţia reprezentare-concept nu este una accidentală: reprezentarea nu reprezintă punctul subiectiv de plecare al gîndirii, ci nemijlocitul care se reproduce pe sine în mijlocirea conceptului. La nivelul formelor gîndirii, acesta din urmă, obiect şi mediu al filosofiei speculative, este în mod esenţial reprezentare reflectată, transformată aşadar în interiorul filosofiei. Ceea ce se produce astfel capătă chipul unei restaurări a conţinutului tradiţional al filosofiei: „numai prin mijlocirea unei schimbări adevărata

[1] Hegel, *Logica*, Ed. Humanitas, 1995, pp. 69-70.

B C U "M. EMINESCU" IAŞI

natură a obiectului ne devine conştientă"[1]. Întrebarea este, acum, *în ce fel poate fi făcută vizibilă, în discurs, natura mijlocită a conceptului*? Răspunsul logicii hegeliene este acela că adevărul conceptului este judecata şi silogismul. În ceea ce priveşte problema, mai largă, a filosofiei, Hegel enumeră o serie de modalităţi care se identifică, de fapt, cu mărcile definitorii ale filosofiei speculative.

Dintre acestea, miza cea mai importantă o deţine înţelegerea filosofiei ca sistem. Raportul dintre filosofie şi sistem nu reprezintă un accident istoric. Faptul că filosofia speculativă este o filosofie sistematică înseamnă, pentru Hegel, că sistemul este o determinaţie esenţială a filosofiei, demonstrată ca necesară. „Ştiinţa lui (a Absolutului, n. n.) este prin esenţă sistem, deoarece adevărul, fiind concret, el este numai întrucît se desfăşoară în sine şi se reuneşte iarăşi cu sine, menţinîndu-se în unitate, adică întrucît el este totalitate; numai prin diferenţierea sa şi prin determinarea diferenţelor sale se realizează necesitatea acestora şi libertatea întregului"[2]. Sistemul se opune, la Hegel, enumerării rapsodice de cunoştinţe. În aceeaşi măsură, se deosebeşte şi de modul de gîndire axiomatic, caracterizat prin arbitrariul – deci caracterul subiectiv şi, prin aceasta, limitat – al principiului. Pentru Hegel, sistemul se poate defini ca logica determinărilor pe care conţinutul însuşi le pune, ca autoexplicitarea conţinutului cunoaşterii filosofice. Astfel, sistemul se defineşte pentru Hegel nu extensiv, ca sumă de cunoştinţe, ci dinamic. Momentele sistemului trimit unele la altele, nefiind alăturate conform unui principiu exterior. „Fiecare cerc (parte a sistemului filosofic, n. n.), fiind în sine totalitate, depăşeşte

[1] *Ibid.*, p. 67.
[2] *Ibid.*, p. 51.

limitele elementului care îi este propriu şi pune bazele unei sfere mai largi"[1]. Ideea, sau gîndirea care se gîndeşte [pe sine], apare integral, arată Hegel, atît în fiecare moment al determinării sale în sistem, cît şi în sistemul însuşi. Faptul nu poate fi înţeles, dacă sistemului i se dă o interpretare clasială. Problema se rezolvă, însă, în momentul în care sistemul devine o formă a dialecticii, o trecere de la nemijlocitul unui moment la mijlocirea pe care o aduce întregul: „ştiinţa particulară este, deopotrivă, cunoaştere a conţinutului său ca obiect existent şi, totodată, recunoaştere în acest conţinut nemijlocit a trecerii în cercul său superior"[2]. Ceea ce înfăptuieşte, cu alte cuvinte, sistemul este o trecere de la nemijlocitul gîndirii la mijlocirea acesteia sau, în termenii definiţi mai sus, de la reprezentare la concept. *Conceptul* reprezentărilor este de fapt sistemul filosofic al acestora, punerea lor în coerenţa şi gîndirea acestora ca momente, eliberate de singularitatea şi exterioritatea care le marchează în calitate de forme nemijlocite ale gîndirii.

Pentru Hegel, aşadar, filosofia reprezintă modalitatea prin excelenţă a „depozitivării" reprezentării prin concept, altfel spus a „aducerii" acesteia în faţa mărturiei spiritului. *Prelegerile de filosofie a religiei* duc această problemă mai departe, în sensul raportării la orizontul misterului, de care vorbeam mai sus. Acum, specificarea religiei absolute (a creştinismului) ca religie revelată este posibilă pornind de la o precizare. Termenul de *Offenbarung* are o dublă[3] utilizare:

---

[1] *Ibid.*, p. 51.

[2] *Ibid.*, p. 54.

[3] Vezi *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Einleitung. Der Begriff der Religion*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1993, neu herausgegeben von Walter Jaeschke, var. 1827 a prelegerilor, pp. 179-180.

creştinismul este în acelaşi timp religie a revelaţiei (*offenbarte*), cît şi religie revelată (*offenbare*). Revelaţia este, în primul caz, un fapt istoric, definitoriu pentru modalitatea adevărului creştin: acesta este un adevăr al credinţei, iar nu al intelectului, legat de un moment istoric anume şi care devine astfel o pozitivitate care va face, cum voi încerca să arăt, obiectul „interpretării speculative". În al doilea caz, religia creştină este revelată, în sensul că este desfăşurarea completă a esenţei religiei ca atare, este religia deplină, identică conceptului ei. Religia manifestă, împlinită este în acest sens religie revelată. Cele două înţelesuri se unifică, în momentul în care revelaţia, în primul sens, devine prin exerciţiul filosofic al conceptului mărturie a spiritului, iar pozitivitatea, istoricitatea creştinismului devine moment în raportarea la sine a spiritului. Ediţia Marheineke a *Prelegerilor* conţine, în esenţă, o sinteză a variantelor prelegerilor din 1824 şi 1827. Revelaţia este înţeleasă, într-o primă fază, ca manifestare a spiritului. „A se revela înseamnă această diviziune originară a formei infinite, înseamnă a se determina, a fi pentru altul; această manifestare de sine aparţine esenţei înseşi a spiritului"[1]. Conţinutul revelaţiei devine însă o problemă: el este, pe de o parte, multiplu iar creaţia, dogma sunt exemple ale revelaţiei divine. Ca atare, revelaţia capătă aspectul pozitivităţii, cum spuneam, ca ceva care „vine" din altă parte şi este, prin originea ei, neomenească. Pe de altă parte, însă, arată Hegel, revelaţia se are pe sine ca obiect: înţeleasă ca manifestare a spiritului, ea este de fapt forma mărturiei spiritului, iar nu originea unui adevăr diferit de ea însăşi: „Ce revelează Dumnezeu dacă nu tocmai că El este această revelare a sa? Ceea ce revelează El

[1] Hegel, *Prelegeri de filosofie a religiei*, Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 410.

este forma infinită"[1]. Filosofia religiei va avea ca miză tocmai identificarea celor două accepțiuni ale revelației, adică arătarea faptului că întreg conținutul dogmatic al creștinismului, inițial conținut pozitiv prin excelență, este de fapt moment al constituirii adevărului despre Dumnezeu ca spirit, a cărui esență este manifestarea de sine. Ceea ce voi încerca să arăt, în acest sens, în finalul secțiunii este tocmai modul în care Hegel operează această identificare, astfel încît „conținutul revelat este acela care, revelat fiind, este pentru un Altul și în același timp mereu pentru sine"[2]. Din această perspectivă, revelația este, pentru Hegel, revelație deplină, completă. Creștinismul este astfel, ca religie a spiritului, religie a adevărului, iar nu a tainei: revelația spiritului nu lasă rest, ea este totală, iar adevărul ajunge, în cadrul acestei religii, la deplina sa „expresie". Problematică din punct de vedere dogmatic, consecința hegeliană este însă deplin justificabilă din punct de vedere al filosofiei spiritului. Acesta din urmă are ca determinație fundamentală manifestarea, altfel spus faptul de a se arăta identic cu sine în altul. Prin urmare, pentru Hegel – cel din prelegerile berlineze – concepția filosofiei ca depozitivare a reprezentării conduce, în ultimă instanță, la „rezultatul" teologic al unui Dumnezeu care nu are nimic de ascuns.

3. Spirit și adevăr

Paragraful 381 din *Filosofia spiritului* definește spiritul plecînd de la relația pe care acesta o întreține cu natura. Strategia este aceeași ca și în scrierile perioadei de la Jena, în care spiritul se definea prin raportul cu ceea ce îi este opus,

[1] *Ibidem.*

[2] Hegel, *Vorlesungen...*, ed. cit., (var. 1824), p. 106.

anume natura. De data aceasta, în *Enciclopedie*, este vorba, cel puţin într-o primă fază, de precizarea relaţiilor sistemice dintre cele două: „Spiritul are pentru noi drept presupoziţie a sa, *natura*, fiind *adevărul* acesteia şi, prin urmare, *principiul ei absolut*. În acest adevăr, natura a dispărut şi spiritul s-a arătat a fi Ideea ajunsă la fiinţarea ei pentru-sine, al cărei obiect, şi tot astfel subiect, este *conceptul*"[1]. Identitatea cu ideea prin mijlocirea naturii suprimate reprezintă miza cea mai importantă a paragrafului de faţă. Hegel defineşte astfel spiritul procesual, nu substanţial, ca mijlocire a Ideii, ca revenire a Ideii din alteritatea sa, natura: altfel spus, spiritul are ca determinaţie esenţială *idealitatea*, reducerea exteriorităţii la interioritate, termenul traducîndu-l pe cel de *Erinnerung* (amintire-interiorizare), consacrat de *Fenomenologia spiritului*. Văzut din perspectiva relaţiei cu natura, această idealitate se înţelege ca negaţie, ca diferenţă; din punctul de vedere al întregului sistem, idealitatea reprezintă o modalitate a afirmaţiei, întrucît ea reprezintă întoarcerea la sine a Ideii logice, autosesizarea acesteia în relaţie cu natura. Filosofia naturii reprezintă, astfel, în ansamblul sistemului, nu o încercare subiectivă de reconstrucţie a fenomenelor naturale din perspectiva spiritului, ci o descriere a felului în care Ideea însăşi, prezentă în natură, suprimă „dispersia" ca formă de existenţă a naturii. Filosofia naturii este o fenomenologie a Ideii în natură, iar nu o „redefinire", o reconstrucţie a naturii din perspectiva unei filosofii a spiritului. Astfel, relaţia dintre cei trei termeni (idee, natură, spirit) devine inteligibilă: este vorba de o relaţie circulară, în care ultimul termen, spiritul, defineşte de fapt cercul însuşi, anume „idealizarea" care face posibil raportul speculativ între primele două instanţe. Raportul pe care spiritul

[1] Hegel, *Filosofia spiritului*, Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 13.

îl întreține cu o altă formă a „exteriorității" sale, anume istoria, radicalizează acest rezultat: „activitatea spirituală se îndreaptă asupra unui obiect activ în sine însuși - asupra unui obiect care el însuși s-a străduit sa se ridice către ceea ce trebuie realizat prin această activitate"[1]. Epoca însăși creează oamenii care o definesc și îi dau forma, țelul specific, vrea să spună Hegel. Un prim rezultat, în legătură cu definiția spiritului, este conceperea sa în relație cu celelalte instanțe ale sistemului filosofic, ca formă a circularității, altfel spus nu ca transformare a naturii în altceva decît natura însăși, nici ca transformare a logicului, ci ca „adevăr" al naturii și al logicului, ca punere a lor în relație dialectică. Odată ce spiritul devine astfel o modalitate a relației și nu o substanță-rezultat al procesului natural, odată ce spiritul numește dezvoltarea subiectivității logice pentru ca aceasta să se recunoască pe sine ca formă a subiectivității concrete, întrebarea este: *cum poate fi înțeleasă dezvoltarea spiritului ca atare, care este miza proiectului pneumatologic hegelian?* Cerința este exprimată clar de Hegel în adaosul la paragraful 379: „Numai cînd privim spiritul în procesul acesta al autorealizării conceptului său, numai atunci îl cunoaștem în adevărul său; (căci adevărul este tocmai concordanța conceptului cu realitatea)"[2].

Paragrafele 382-384 vizează deducerea determinațiilor spiritului plecînd de la definiția sa schițată în paragraful 381. O primă determinație este libertatea: „Esența spiritului este de aceea, formal, libertatea, negativitate absolută a conceptului ca identitate cu sine"[3]. Libertatea, avertizează Hegel, nu poate fi concepută, mai departe, ca abstragere din relație și ca

[1] *Ibid.*, p. 19.
[2] *Ibid.*, p. 11.
[3] *Ibid.*, p. 21.

singularitate, ci tocmai ca asumare a relaţiei în calitate de moment necesar al dezvoltării spiritului. *Raportarea la sine însuşi*, care este numele speculativ al libertăţii, se cucereşte *în celălalt*, iar nu în afara lui. Ea este rezultat al creşterii spiritului, nu premisă a acesteia. Şi, ca rezultat, libertatea se identifică adevărului spiritului. Hegel reia spusa christică: *adevărul vă va face liberi!*, pe care o rescrie: „libertatea îl face (spiritul, n.n.) adevărat"[1]. Definiţia spirituală a adevărului va fi dezbătută mai jos, pentru moment rămînînd ca rezultat identificarea adevărului cu libertatea spiritului, altfel spus cu asumarea dialectică a relaţiei cu celălalt. Miza proiectului pneumatologic hegelian, de care vorbeam mai sus, devine astfel clară: este vorba de demonstrarea necesităţii „drumului" spiritului în raportarea sa la diferitele regimuri ale exterioritătii, altfel spus a libertăţii sale. „*Idealizarea*" ca definiţie a spiritului este identică *libertăţii* sale, ca determinaţie a existenţei spiritului în relaţie cu diferitele sale alterităţi.

Interesant este felul în care intervine în discuţie problema adevărului. Paragraful 379 îl defineşte drept „concordanţă a conceptului cu realitatea". Paragraful 381 vine cu lămuriri suplimentare, denumind modalitatea concretă a acestei concordanţe: ea se stabileşte nu imediat, ci ca reducere dialectică a alterităţii, ca asumare a relaţiei în calitate de moment al identităţii dinamice cu sine. Paragraful 383 pune problema în mod inedit: „Determinaţia proprie spiritului este de aceea *manifestarea*"[2]. Realitatea conformă conceptului spiritului, dobîndită prin parcurgerea ipostazelor sale faptice, reprezintă, sub această nouă determinaţie, universalitatea spiritului care, ca fiinţînd pentru sine, reprezintă

[1] *Ibid.*, p. 22.
[2] *Ibid.*, p. 23.

particularizarea sa în raport cu diferitele pozitivități. În spirit nu se revelează un conținut a cărui formă este cea spirituală, ci tocmai spiritul ca atare, identic cu sine în formele lui particulare. Altfel spus, spiritul nu revelează ceva, ci se manifestă pe sine, „determinația și conținutul lui sunt însăși această revelare"[1]. Idealizarea devine de înțeles, din perspectiva paragrafului 383, ca recunoaștere de sine a spiritului în mediul alterității sale: procesul nu este unul mecanic, nici unul logic, ci unul în mod esențial fenomenologic. „Particularizarea" spiritului în formele sale faptice este revelarea sa de sine, ca esență sau determinație fundamentală a sa. Ceea ce are drept consecință redescrierea raportului dintre formă și conținut, redescriere la care m-am mai referit în cadrul capitolului de față. Redescrierea are ca element central ideea unității dintre formă și conținut, faptul că, din punctul de vedere al filosofiei speculative, conținutul absolut este de fapt propria sa manifestare ca formă. „Conținutul adevărat cuprinde, așadar, în sine însuși forma, iar forma adevărată este propriul ei conținut"[2].

Adevărul, ca urmare a celor spuse, se definește ca manifestare deplină a spiritului, ca unitate a formei și a conținutului, unitate văzută la modul manifestării, altfel spus în care forma nu este una exterioară conținutului, ci tocmai manifestarea acestuia. Teoria hegeliană despre adevăr devine, din punct de vedere al filosofiei spiritului, o teorie a revelației sau a manifestării de sine. Exemplul teologic pe care îl oferă Hegel este edificator: Fiul nu reprezintă organul revelației divine, ci însuși conținutul acestei revelații, anume a faptului că Tatăl se diferențiază pe Sine în Fiul și din această diferențiere

[1] *Ibid.*, p. 23.
[2] *Ibid.*, p. 24.

Se reîntoarce în Sine ca Spirit. Tot în acest context se înţelege şi afirmaţia lui Hegel după care Spiritul reprezintă adevărul naturii şi al logicului. Anume, în momentul în care natura şi logicul sunt văzute ca forme ale spiritului – altfel spus, ca fiind manifestări, exteriorizări ale acestuia – ele sunt concepute în adevăr, din punctul de vedere conţinutului lor real. La fel, definirea spiritului absolut ca unitate a conceptului spiritului cu realitatea sa, deci ca adevăr al spiritului sau ca manifestare completă a sa ca spirit dă o semnificaţie interesantă termenului „absolut" care, din perspectiva scenariului hermeneutic pe care încerc să îl descriu, deţine o semnificaţie importantă: „absolut", din această perspectivă, corespunde regimului manifestării complete a conţinutului spiritual, identitatea formei spiritului cu conţinutul său, deplina transparenţă a spiritului. Ca atare, este de fapt identic semnificaţiei termenului „adevărat" ca unitate a realităţii cu conceptul.

4. Interpretare şi reducţie a misterului

Dacă se poate vorbi despre un concept hegelian al „interpretării", acesta poate fi văzut, în urma celor spuse, ca fiind orientat spre lămurirea conţinutului reprezentării şi, astfel, spre reducţia misterului, iar nu spre asumarea şi sporirea sa. Paradigma rămîne în acest punct, cum spuneam, una iluministă. „Interpretarea" hegeliană nu este un demers subiectiv, sintetizabil într-o sumă de reguli, ci reprezintă o transformare a obiectului, o aducere a acestuia în situaţia de a fi inteligibil, de a putea fi înţeles. În plus, interpretarea justifică (*rechtfertigt*) astfel obiectul, îi găseşte un loc în orizontul adevărului. Acest concept al interpretării poate fi cu greu specificat prin referire la tradiţiile consacrate ale hermeneuticii, fac din renunţarea la Hegel un crez fundamental. El poate fi

precizat printr-o analogie, de pildă aceea a oglinzilor care se privesc pe ele însele (R. Gasché), semn al transparenței perfecte, ori al nașterii mistice în Dumnezeu ca semn al revenirii la adevăr tocmai prin raportul tensionat cu propriile hotare. Locul comun al acestor fenomene, limpezirea ca rezultat al conformării cu sine, descrie întrucîtva intuitiv ceea ce Hegel sugerează prin conceptul său de *interpretare*.

Nesuspicioasă prin natura sa, interpretarea hegeliană pleacă de la presupoziția limpezimii originare a obiectului său și se definește ca demers prin care această limpezime este redobîndită și asumată în orizontul finitudinii lumii.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul 3

Cum sînt posibile ereziile hermeneutice

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

VALERIU GHERGHEL

Flacăra lui Yah

The Flame of Yah
(Abstract)

The commentators have only recently discovered that the Divine Name (YHWH) did not occur in „Shir ha-Shirim" (i.e. „Song of Songs"). The rabbis didn't see this simple „truth", as if they were blind. The author of this essay analyses this kind of „hermeneutical blindness". Why haven't the rabbis seen that the Divine Name is absent in the „Song of Songs"? How did they translate the noun „shalhebetyah"? Could „yah" be considered a name of God?

1. Protagonistul nenumit

Discuția care urmează (și care se cuprinde într-o polemică fără un început precis și, mai cu seamă, fără sfîrșit) nu și-ar avea rostul dacă poemul *Shir ha-Shirim* (*Cîntarea cîntărilor*, așadar) ar fi o scriere din afara canonului iudaic. Dar *Shir ha-Shirim* este unul din cele cinci Meggilot și face parte, incontestabil, din textul biblic. Prin urmare, simpla lui analiză literară (astăzi triumfătoare) nu a fost totdeauna suficientă. Nu voi spune însă nimic despre locul *Cîntării*... în canon. În această privință, situația poemului e indiscutabilă. Cărturarii evrei și rabbi Akiba însuși au decis de mult (poate înainte de

BABEȘ-BOLYAI UNIVERSITY LIBRARY

„conciliul" de la Jamnia) includerea *Cîntării cîntărilor* în canon (cf. Fox, 1985: 250-252). Voi comenta, în schimb, o absenţă care a trecut multă vreme neobservată. În versurile din *Shir ha-Shirim* nu apare nicăieri numele lui Dumnezeu. Astăzi, această realitate (textuală) este irecuzabilă. Pînă acum un deceniu nu a fost cîtuşi de puţin aşa.

Vreme de două mii de ani, nimeni nu s-a îndoit de prezenţa numelui divin în *Canticum*... Ea era de la sine înţeleasă. Cîtă vreme, în *Shir ha-Shirim*, unul dintre protagonişti este însuşi YHWH, nu poţi accepta că numele său nu se găseşte acolo. Protagonistul nu poate fi anonim, totuşi. Poartă un nume prestigios. Iar acest nume e chiar numele divin, omniprezent şi imuabil, ca şi ceea ce denumeşte. *Canticum* este, deci, o poveste despre YHWH. E, altfel spus, descrierea unei „dorinţe metafizice", un dialog şi o invocaţie. Şi, cu toate acestea: cum poţi invoca pe cineva fără să-i rosteşti numele?

Shir ha-Shirim (şi cititorii săi) oferă, poate, un răspuns acestor întrebări[1].

2. Esther

Voi începe prin a preciza că numele divin, numele ebraic al lui Dumnezeu, YHWH (pronunţat Adonai de către devoţi), sau oricare alt nume cu rostul de a-l designa pe Dumnezeu, nu apare nicăieri în cartea *Estherei* (cf. Blumenthal, 1995; Broyde, 1995: *passim*)... Faptul e suficient de curios, întrucît naraţiunea despre curajoasa Esther se include în canonul ebraic. În pofida oricăror reticenţe morale, locul naraţiunii nu a fost

[1] Pentru înlesnirea lecturii, în cuprinsul eseului de faţă, voi cita (doar) numele autorului, anul apariţiei şi pagina (pentru toate datele se va consulta nota bibliografică).

disputat cu seriozitate niciodată de către savanți. Exegeții au observat însă, de mult, absența numelui divin. Și nu au omis să o menționeze. Au încercat s-o explice, cum vom vedea, prin multiple, ingenioase, insinuante comentarii, i-au căutat și i-au propus, în sfîrșit, o „soluție". Cînd nu au inserat pur și simplu numele YHWH în text, comentatorii au pretins că acest nume se află, totuși, acolo, întotdeauna prezent, ca sugestie sau trimitere secretă. Prima soluție e de aflat, astfel, în Septanta (versiunea grecească a Scripturii ebraice), în comentariul „targumic" și în versiunea ulterioară a *Estherei* (varianta apocrifă). A doua soluție e de aflat în textele cu finalitate liturgică (*id est*, textele folosite în sinagogă, care se referă și pornesc de la *Esther*). S-a afirmat astfel că, fiind numele unei instanțe omniprezente, YHWH (sau oricare alt nume al lui Dumnezeu: Rabbi Moshe ben Maimon, zis și Abu Imran Mussa bin Maimun ibn Abdallah al-Qurtubi al-Israili, zis și Rambam, zis și Maimonide[1], în secolul al XII-lea, a recenzat șapte!) se află pretutindeni. Așadar, el nu lipsește nici din *Esther*. Îl aflăm, au spus savanții, de pildă, în versetul 4:14 al cărții: „Dar dacă vei tăcea acum [asupra suferinței lor], ajutorul și izbăvirea vor veni din altă parte [din alt loc] pentru iudei". Termenul ebraic „maqom" („din alt loc") ar fi, în realitate, un

[1] Rabbi Moshe ben Maimon recenzează în textul sacru șapte nume ale lui Dumnezeu care (conform unui precept ritual), odată scrise, nu mai pot fi șterse. Numele propriu al lui Dumnezeu e tetragrama [„tetragrammaton"]: YHWH. Ca substantiv, el nu are un înțeles definit. Nici măcar nu poate fi pronunțat. Dimpotrivă, Elohim e un nume cu multe semnificații. El exprimă, înainte de orice, inițiativa și puterea creativă a divinității. În al doilea rînd, Elohim evocă ideea ordinii cosmice supravegheate, a providenței. În al treilea rînd, Elohim e, prin excelență, numele care îl desemnează pe Dumnezeu, cînd profeții non-iudei se referă la principiul divin.

nume substitutiv pentru numele divin, o aluzie sacră. Soluţia nu-l va mulţumi însă pe comentatorul şi poetul medieval Abraham ben Me'ir Ibn Ezra (1189-1164). El va recuza decis substituţia termenilor („maqom" ca trimitere la YHWH şi sugestie a atotprezenţei Sale), precizînd că e vorba de o rezolvare rabbinică tîrzie a dificultăţii. Biblia nu cunoaşte această echivalare. Semnificaţia termenului nu este una originară. În scripturi, „maqom" nu e folosit niciodată ca trimitere la YHWH. De fapt, presupune Abraham Ibn Ezra, absenţa numelui divin se datorează chiar autorilor cărţii despre frumoasa, înţeleapta, necruţătoarea Esther. Ei au încercat să evite un „malentendu", renunţînd de-a dreptul la nume (la orice nume divin). Căci dacă YHWH (sau alt nume sacru) ar fi existat în text, cititorii non-iudei ai cărţii l-ar fi înlocuit de bună seamă (ca urmare a perversităţii şi încăpăţînării lor) cu numele calp al unor divinităţi muribunde (zeii celor o sută douăzeci de ţinuturi peste care domneşte Ahasuerus). Şi, ca atare, posibila lor intervenţie „textuală" ar fi modificat radical semnificaţia teologică a naraţiunii *Estherei* şi a evenimentului relatat acolo (triumful seminţiei iudee asupra duşmanilor şi stabilirea sărbătorii de Purim). Voi spune, în treacăt, că acest redutabil argument nu aparţine, la propriu, lui Abraham Ibn Ezra, ci a fost exprimat mai devreme de către învăţatul Rav Hai Gaon (în secolul VIII).

La rîndul lor, comentatorii moderni au remarcat anomalia şi au justificat absenţa în chipul următor: prin raport cu Ahasuerus, un rege lipsit de iniţiativă şi, mai degrabă, apatic, Dumnezeu este regele adevărat al iudeilor. În consecinţă, nimic nu impune menţionarea numelui său în textul *Estherei*. Simpla prezenţă a acelui rege agonic şi ezitant, Ahasuerus, sugerează cu tărie o alta: şi anume pe aceea a Regelui Regilor, a lui YHWH însuşi. Mai aproape de noi, rabbi Amos Hacham

(1973: 17-18) susține că *Esther* este „singura carte din întreaga Biblie unde numele lui Dumnezeu nu e menționat". Și alții fac observații similare: rabbi Nosson Sherman, de exemplu (1976: XXXVI). Dar ele nu exprimă negreșit un adevăr complet. Și nici măcar adevărul pur și simplu.

3. YHWH în „Shir ha-Shirim"[1]

Cu toate acestea, în *Cîntarea cîntărilor*, există două cuvinte compuse în care ar putea figura numele divin. Cel dintîi este „bi-tseva'ot" (Canticum 2:7; 3:5). Al doilea, „shalhebetyah" (Canticum 8:6). „Tseva'ot" e unul din numele care odată scrise nu pot fi șterse (conform prescripțiilor formulate în Talmud și în studiile lui Maimonide). „Tseva'ot" apare de 292 de ori în Biblie și numai în cinci cazuri e legat de Tetragramă sau de Elohim. Prezența termenului „bi-tseva'ot" explică, în parte, credința persistentă a cărturarilor rabbini în existența numelui sacru în *Canticum*. Uluitoarea (prin inventivitate și arbitrar) parafrază targumică (cf. Manns, 1991: 277; Blumenthal, 1995: 81) interpretează „bi-tseva'ot", din versetele 2:7 și 3:5, ca „Seigneur des armées", „Lord of Hosts": „Domn al oștirilor [celeste]". Totuși, comentatorii medievali ai *Cîntării*... (Rashi, Ibn Ezra, Sephorno etc.) traduc „bi-tseva'ot" prin „gazele": forma feminină a substantivului „tsvi" (cf. Gordis, 1954: 28). Cuvintele din 2:7 și 3:5 nu sînt, așadar, de natură divină, ci seculară. Dificultatea nu dispare, totuși. Dacă „tseva'ot" e un nume pentru Dumnezeu, de ce exegeții din veacul de mijloc fac efortul de a dovedi că, în „Canticum", ori de cîte ori apare,

[1] Spre a evita repetarea obositoare a titlului (care, în ebraică, e „Shir ha-Shirim"), folosesc pe rînd, pentru a desemna poemul iubirii dintre Shulammita și Solomon: „Cîntarea cîntărilor", latinescul „Canticum canticorum" și, firește, „Shir ha-Shirim".

numele „Solomon" ţine locul numelui divin? Şi de ce susţin ei că „Solomon" e un nume care nu poate fi şters?

La rîndul său, cuvîntul *shalhebetyah* poate fi citit ca un singur nume sau ca un nume compus. Dacă „shalhebetyah" e un singur cuvînt, trebuie tradus prin sintagma „un foc imens" (*id est*: un foc foarte mare, puternic). Dacă e citit ca fiind un cuvînt dublu, poate fi echivalat prin expresia „focul lui Yah" (deşi Maimonide nu inventariază nicăieri în chip explicit pe „Yah" ca nume divin). În acest caz, se poate afirma (dar e o ipoteză slabă) că „Yah" e o redare trunchiată a lui YHWH. Dacă este aşa, numele lui Dumnezeu apare în poem. Se poate argumenta însă şi că „shalhebetyah" e un nume obişnuit, care nu trimite la YHWH. Şi, de altfel, chiar manuscrisele massoretice îl citesc în chipuri diferite. Ben Asher, de exemplu, susţine (pentru temeiuri precise) că e vorba de un singur cuvînt. „Shalhebetyah" e similar în acest caz termenului *ma'felyah* (cf. Ieremia 2:31: „întuneric complet" sau „întuneric beznă", cum sună o traducere românească; „darkest gloom" propun traducătorii în engleză), termen citit de toţi exegeţii ca fiind un singur cuvînt[1]. În schimb, rabbi Abraham ben Me'ir Ibn Ezra consideră „shalhebetyah" un cuvînt compus şi îl traduce prin sintagma „un foc al lui Yah [Dumnezeu]" (cf. Reif, 1990: 245). Alţii îl citesc la fel (două cuvinte), dar nu îl traduc prin „focul lui Yah[weh]", ci prin expresii ca „un foc puternic", „un foc uriaş", „un foc care arde cu putere", „un foc vehement". În sfîrşit, venerabilul rabbi Shlomo Yitzhaqi, zis şi Rashi (1040-1105) citeşte „shalhebetyah" ca „focul lui Gehinnom". Soluţia e cutezătoare şi originală, dar nu a fost urmată de interpreţi.

[1] Nu mai puţin, termenul „halleluyah" (unde sufixul „yah" are funcţia de a marca superlativul: „great praise", s-a tradus în engleză) respectă acelaşi principiu. „Merchavyah" (din Psalmul 118:5), care înseamnă un „loc vast", un „loc fără hotare", la fel.

Dintr-o glossă a lui rabbi Judah aflăm că „focul lui Gehinnom" a fost creat în a doua zi a Facerii şi nu se va stinge niciodată. Gehinnom trimite, desigur, la „gehenna" şi la flacăra ei sempiternă.

Există, aşadar, raţiuni puternice în sensul că nici „bitseva'ot" şi nici „shalhebetyah" nu sînt nume sacre. David R. Blumenthal (1995: 82) mărturiseşte că a sesizat absenţa numelui lui Dumnezeu, în *Canticum*..., abia după ce a citit studiul consacrat *Cîntării cîntărilor* de către Renita Weems, în *The Women's Bible Commentary* (1992: 156). Mai întîi, nu a crezut afirmaţia. A privit-o cu scepticism. Şi-a consultat, apoi, colegii. A verificat minuţios bibliografia. A analizat comentariile. A inspectat, într-un cuvînt, tradiţia. În cele din urmă, adevărul s-a vădit în toată, orbitoarea lui, incredibilă strălucire: în *Shir ha-Shirim*, numele YHWH e absent. Şi nu numai el. Toate celelalte nume catalogate de Maimonide lipsesc cu desăvîrşire. Nimeni[1] nu a remarcat, totuşi, absenţa. Cercetătorii poemului (şi sînt miriade!) s-au dovedit, pînă foarte tîrziu, orbi... Oare de ce?

4. Răspunsul „clasic"

Propriu vorbind, *Canticum canticorum* reprezintă „un text erotic, explicit sexual" (Blumenthal, 1995: 82). Nimeni nu-i

---

[1] Există, poate, şi excepţii, deşi se impune o atentă analiză a lor. David ben Solomon Ibn Abi Zimra (Radbaz, 1479-1573) notează absenţa lui YHWH în „Ecclesiast" şi „Canticum" („Responsa" 2:722). La rîndu-i, Joseph Hayyim ben Elijah al-Hacham (1835-1909) subliniază absenţa lui YHWH în „Canticum" şi „Kohelet" („Responsa Rav Pe'alim", 4:11; cf. şi Blumenthal, 1995, nota 23). Nici unul nu observă însă totala absenţă a numelui sacru în „Canticum". Deşi o recunosc la „Esther"...

contestă echivocul lasciv. O atare observaţie (odinioară de neînchipuit) poate fi făcută în deplină serenitate. Şi totuşi: prezenţa poemului într-un canon mai degrabă puritan şi sever a iscat, neîndoios, o seamă de întrebări. Cum l-au primit (şi privit) venerabilii exegeţi rabbini în lecturile lor? Voi face o succintă prezentare a acestor lecturi întortocheate, minuţioase şi, cel mai adesea, arbitrare. În *Targum*, spre exemplu, poemul pricinuieşte o interpretare amănunţit simbolică (cf. Manns, 1991). Toate celelalte lecturi (din „midrashim") urmează, fără greş, aceeaşi perspectivă: e vorba, în *Canticum*..., de o scriere care prezintă, într-o modalitate învăluită, legătura „erotică" dintre Dumnezeu-Adonai şi poporul lui Israel. Dar metafora „nupţială" nu este nouă... Ea se află deja în discursul figurat al profeţilor, în Hosea, în Isaia, în Ezekiel etc. (cf. Gordis, 1954: 2). Legătura dintre YHWH şi poporul ales este comparată, adesea, cu una aproape „conjugală". Prin urmare, dacă „tema" *Cîntării cîntărilor* este, cu adevărat, relaţia amoroasă dintre YHVH şi seminţia lui Israel, nimic mai firesc ca numele divin să se afle în text. Deşi, am văzut deja, el nu se află acolo...

Mai departe: Rashi (mai exact: Rabbi Shlomo Yitzhaqi din Troyes) nu ţine seama de sensul literal, respinge semnificaţia „imediată" (simplă, evidentă) a *Cîntării*... şi interpretează alegoric-spiritual poemul (cf. şi Lawee, 2007: passim). La rîndul lui, nici Abraham Ibn Ezra nu admite o lectură „literală" a *Cîntării*..., care ar fi, în opinia lui, incompletă (şi incorectă). Unii s-au îndoit însă de perfecta lui bună credinţă. De obicei, Abraham Ibn Ezra e un „literalist" desăvîrşit. Comentariul său are trei secţiuni. În prima, explică termenii (producînd o interpretare gramaticală). În a doua, oferă o interpretare literală (poemul descrie iubirea dintre un păstor şi o fecioară). În fine, în cea de a treia parte, exegeza lui se ridică la sensul spiritual. Oricum, pentru a preveni o greşită înţelegere a triplei sale

interpretări, Abraham ben Me'ir Ibn Ezra scrie fără nici un echivoc: „*Shir ha-Shirim* e mai presus de tot ceea ce a compus [regele] Solomon [de toate cîntările sale]; fereşte-te însă, fereşte-te însă [nici să gîndeşti că trebuie] să pricepi erotic [senzual, natural] [*Cîntarea...* lui Solomon], căci [„Shir ha-Shirim"] se cuvine a fi citit[ă] [şi interpretată] după [metoda, şcoala] midrash[-ului], aşa cum au citit [dintotdeauna înţelepţii iudei] profeţia lui Ezekiel" (Abraham Ibn Ezra, 1874: 10; cf. şi Reif, 1990: 241-249; Cohen, 2003: 47; am completat exprimarea lui Ibn Ezra, care rămîne, de obicei, extrem de concisă). În sfîrşit, Maimonide vede în *Shir ha-Shirim* o metaforă a iubirii dintre sinele individual şi YHWH. Lectura filosofului din Cordoba e, în acest chip, o soluţie de ordin mistic-individual la o străveche enigmă, pretins alegorică (cf. şi Cohen, 1995/1996: 16-19). Viziunea exegeţilor medievali a fost rezumată în chip luminos şi definitiv de către rabbi Shemariah ben Elijah din Creta care afirmă: „Dacă [versetele „Cîntării..."] au [cu adevărat] o semnificaţie literală, nimic pe lume nu poate fi mai profan [şi mai vătămător pentru Israel] decît [aceste cuvinte]" (cf. Fox, 1985: 238). Îl confirmă rabbi Juda ben Ilai prin enunţul următor: „Acela care [îndrăzneşte să] traducă Torah în chip literal e un [biet] înşelător; dar acela care îndrăzneşte să adauge ceva [textului] este [de-a dreptul] un blasfemiator" (Manns, 1991: 259; pentru atitudinea comentatorilor creştini, nu mai puţin puritană decît aceea a comentatorilor evrei, faţă de o lectură literală a *Cîntării...*, trimit la studiul lui Corney, 1998: 494-516).

Cum vedem, cînd vine vorba de *Shir ha-Shirim*, tradiţia antiliteralistă e cu adevărat covîrşitoare. Şi numai puterea unei atari tradiţii, am impresia, ar putea explica îndeajuns afirmaţia unui Nosson Scherman, după care „sensul imediat (simplu, evident, direct, literal) al *Cîntării cîntărilor* este unul parabolic

(alegoric)" (Sherman, 1976, pp. LX-LXIV). Un exeget spusese deja apăsat: *Shir ha-Shirim* nici nu are o semnificaţie literală: unica lui semnificaţie fiind de ordin spiritual („Responsa Rav Pe'alim", 4:11; pentru o opinie contrară, vezi însă Fields, 1980). Şi dacă *Shir ha-Shirim* nu are o semnificaţie literală, a cerceta în text prezenţa (sau absenţa) unei vocabule (chiar prezenţa numelui divin) nu înseamnă o pură zădărnicie?

5. Numele absent şi raţiunea absenţei sale. O ipoteză

Deşi nu recunoşte în totul absenţa numelui divin şi crede că termenul ebraic *shalhebetyah* (din versetul 8:6) se traduce adecvat prin „flacăra lui Yah" (sau, oricum, prin sintagma „o atotputernică flamă", sintagmă care păstrează conotaţia potrivită), Robert Gordis pune discreţia poemului (şi poetului) pe seama unei reţineri aşa-zicînd „rituale". Ea transpare şi în *Esther*, spre exemplu. Sau în deznădejdea fără sfîrşit a eclesiastului. A treia poruncă primită de Moise pe Sinai şi consemnată anume în Exod (20:7: „să nu iei numele Domnului în deşert") a oprit, aşadar, pe poet să folosească numele sacru în luxuriantele sale versuri. Discursul poetic înseamnă, înainte de orice, sugestie, exprimare indirectă, trimitere figurală. În cazul concret al *Cîntării cîntărilor*, stilul indirect al poemului, aluzia metaforică s-au însoţit cu sfiala şi ezitarea impuse de interdictul explicit din Exod. Dar nu e numai atît. Însuşi „subiectul" evident al poemului (care este, prin excelenţă, desfăşurarea meticuloasă a unei ample metafore erotice) a impus, la rîndu-i, substituirea invocaţiei directe printr-o (nevinovată) aluzie terminologică. Mai mult, în jurămîntul din versurile 2:7 şi 3:5 („Mă jur pe voi, fiice ale Ierusalimului, / Pe gazele sau pe ciutele cîmpului"), poetul urmează cutuma oricărui discurs de conjurare: cel care jură se fereşte, de obicei,

să pronunțe numele direct al puterii cereşti şi îl substituie cu un termen fonic asemănător. În ebraică, termenul „gazelă" poate evoca prin sonoritate substantivul „tsevaot" („Domnul oştirilor"). Practica substituirii numelor se întîlneşte şi la greci: Socrate jură „pe cîine" (în *Apologia...*, 22a, să spunem: iau un exemplu la întîmplare), dar evită să pronunțe numele precis al vreunei divinități particulare (luînd astfel numele ei în deşert). În *Shir ha-Shirim*, reticența firească a poetului (care e una specifică meşteşugului liric, poezia fiind, înainte de orice, ambiguitate şi sugestie) a răspuns, într-o modalitate cuviincioasă, interdictului primit (care e unul religios). În această privință, încheie savantul, *Cîntarea cîntărilor* se înscrie perfect în tradiția iudaică (Gordis, 1954: 26, 28-29).

Opiniile exprimate, în ultima vreme, de către savanți – precum Tremper Longman III sau Daniel Grossberg – dezvoltă o ipoteză similară, în fond, cu aceea a lui Gordis. Cel dintîi găseşte în *Canticum* o „studiată evitare" a consemnării numelui divin (2001: 116). Al doilea, Daniel Grossberg, identifică la anonimul autor al *Cîntării cîntărilor* „o delicată indirecție" (2005: 241). Poetul însuşi s-a ferit, deci, să pronunțe numele divin. Nu mă opun: este cu putință ca absența acestui nume să fie, în *Shir ha-Shirim*, deliberată. Făcînd această constatare, nu am rezolvat, totuşi, problema. Am împins-o doar îndărăt. Reticența poetului e voită. Ce a impus-o?

6. Lectura „Cîntării..." ca asceză sexuală

În edițiile consacrate ale Bibliei, există un comentariu la *Shir ha-Shirim*, redactat de un inventiv rabbi din Lissa, Jacob ben Jacob Moses Lorbeerbaum (1760-1832), comentariu intitulat *Tsor ha-Mor*. În preambul, autorul se întreabă cu privire la „sacralitatea" Cîntării prin relație cu celelalte scrieri

cuprinse în canon. Dar, curînd, finalitatea discuţiei se schimbă. Rabbi din Lissa scrie: „căci Înţelepţii, binecuvîntată fie amintirea lor, au spus astfel: Shekhina se află [întotdeauna] acolo unde [se află] un bărbat şi o femeie; [Shekhina] se află între cei doi, [numai dacă] un bărbat şi o femeie se învrednicesc [de această inefabilă prezenţă] a Shekinei (Talmud, Sota 17a). Şi [acest lucru e perfect adevărat] chiar dacă [din greşală] cei doi s-au apropiat fizic [unul de altul]; mai precis: chiar dacă [au cedat pasiunii], ca şi cum i-ar fi constrîns [să facă răul] un duh malign; de fapt [aşa trebuie să înţelegem], între ei nu a fost o [adevărată] dorinţă carnală [erotică], fiindcă nu dorinţa fizică i-a împins [să cedeze şi să cadă în păcat]. [Şi acesta este, de pildă, cazul lui] Palti ben Layish [care] a petrecut în acelaşi pat cu o femeie şi nu s-a atins [fizic] de ea [nu a cunoscut-o]". Găsim, astfel, în *Tsor ha-Mor*, o persistentă poveste despre „eroismul sexual". Cu privire la Palti ben Layish referă I Samuel, 18:20-27, 25:44 şi II Samuel 3:13-16. Prima trimitere, din I Samuel, vorbeşte de *Palti Ben Layesh*. A doua, din II Samuel, de *Palti'el*. Ce semnificaţie are modificarea numelui, prin adaosul divin, 'El?

Exegeţii lămuresc enigma în chipul următor: deşi a primit-o pe Michal de la regele Saul, tatăl ei, şi a trăit cu ea sub acelaşi acoperiş, Palti ben Layish nu s-a atins de Michal (fiindcă era soţia lui David). Pentru acest motiv, Palti a meritat să primească numele sacru ('El), ca adaos la numele propriu. Dar în *Tanakh* (Biblia ebraică), Palti nu este singur. Şi alţii au trecut cu bine prin aceeaşi „ordalie" (de la „Gottesurteil", „judecata lui Dumnezeu"), prin aceeaşi severă încercare: „Învăţaţii spun [astfel]: Trei bărbaţi au jurat abstinenţă şi au evitat [au fugit de] păcatul [sexual, de păcatul cărnii]: Iosif [mai întîi], după cum stă scris: şi el a refuzat chemarea femeii [lui Putiphar]: 'După un timp, s-a întîmplat că femeia

stăpînului său [soția lui Putiphar] a pus ochii pe Iosif și a zis: 'Culcă-te cu mine!' [Dar] el [Iosif] nu a voit...' [cf. Geneza 39:7-20]. Boaz [apoi], după cum stă scris [în Scriptură: cf. Ruth 3:13]: 'Viu este Domnul! Dormi pînă la ziuă [pînă mîine dimineață; sau: culcă-te aici pînă dimineață]'. Asta înseamnă [metaforic vorbind] că [Boaz] și-a așezat organul sexual pe marginea mormîntului [mai firesc ar fi fost: pe tăișul spadei], jurînd să-și înfrîngă astfel [să-și mortifice] dorința sexuală. Și [în sfîrșit] Palti ben Layish [fiul lui Layish] care... cînd a văzut [că o dorește pe Michal] a jurat să nu se atingă de ea și a pus, între el și femeie, o sabie [semn că și-a nimicit astfel orice dorință]". Toate aceste narațiuni prezintă izbînzi proprii îndeosebi bărbatului (deși este amintită, uneori, și Ya'el, femeia din Judecători 5:24-27, care îl ucide, în cort, pe Sisra). Pentru autorii de „midrashim", izbînda are un conținut limpede sexual. Iosif rezistă ispitei trupești cîteva ore, Boaz rezistă o noapte întreagă, Palti, în schimb, rezistă ani în șir. Concluzia acestei narațiuni este una singură. Recompensa lui YHWH e grăitoare. De ea se apropie numai acela care își reprimă dorința erotică (și face dovada acestei puteri). Reprimarea dorinței devine, astfel, o formă de eroism (precum în unele narațiuni medievale de natură profană, precum în romanul breton, să zicem). În esența lui, acest eroism *à outrance* constituie o negație absolută a femeii. A nega femeia (a nega dorința, a nega impulsul sexual) înseamnă, pentru erou, pentru bărbat, a-și realiza sinele mai adînc, a-și defini eul, a se apropia de Dumnezeu. Semnul apropierii e adaosul numelui divin la numele profan al „eroului" (un argument asemănător în studiul lui Blumenthal, 1995: 86-92).

Pentru exegetul iudeu, care a fost educat de o atare narațiune, a nu vedea absența numelui divin în *Canticum*... (și a nu percepe sensul evident, „simplu", luminos, al poemului) e

firesc. Într-un anume sens, pentru comentatorii rabbini, însăşi lectura *Cîntării...* reprezintă un exerciţiu, o asceză (o formă de refuz). Dacă rabbinii par „orbi" şi nu sesizează (ori nu recunosc) absenţa în cauză, nu e vorba numai de o abatere hermeneutică. E vorba, în realitate, de un mod aparte de a citi, de o „lectură dureroasă" şi nu de o „lectură de plăcere" (cu termenii lui Roland Barthes).

7. Concluzii

Rabbi Akiba a avertizat încă de mult: *Shir ha-Shirim* este cea mai sfîntă dintre toate scrierile cuprinse în canon. Este, figurat vorbind, „Sfînta Sfintelor" (rabbi Akiba face aluzie la încăperea secretă a Templului din Ierusalim). În consecinţa acestui avertisment, exegeţii rabbini (cu excepţia – improbabilă – a lui Abraham Ibn Ezra) nu au îndrăznit niciodată să citească literal *Cîntarea cîntărilor*. Nu au îndrăznit să vadă, aşadar, stratul erotic, senzual, intens-lasciv al poemului. *Cîntarea cîntărilor* a devenit o poveste alegorică, despre accidentata legătură „amoroasă" dintre YHWH şi poporul evreu. Conform interpreţilor, unul dintre protagoniştii acestei poveşti era însuşi YHWH – Adonai. Prezenţa numelui divin a rămas însă, cu necesitate, într-un pios subînţeles. În cazul lui *Esther*, rabbinii au consemnat fără întîrziere absenţa numelui divin. Nu s-a întîmplat la fel şi cu *Shir ha-Shirim*.

Dar cititorii poemului mai împărtăşeau ceva (alături de refuzul sensului direct, evident al *Cîntării...*). Şi anume o redutabilă naraţiune cu privire la eroism. Desigur, eroismul poate lua multe înfăţişări. Singurul, însă, răsplătit magnific de YHWH a fost eroismul sexual. Într-un cuvînt: abstinenţa. Refuzul erotic a modelat, în cazul tradiţiei rabbinice, însăşi lectura *Cîntării...* Care a devenit, cu timpul, ea însăşi, o formă

de asceză. Şi, nu mai puţin, o formă de orbire... Pînă tîrziu, exegeţii au refuzat (cît de conştient?) să accepte evidenţa. Motivul? Dacă *Shir ha-Shirim* e un simplu poem erotic (adică profan), numele divin nu poate fi în text. Dar dacă *Shir ha-Shirim* este o alegorie, Numele însuşi se găseşte negreşit acolo. Într-o formă improprie (şi trunchiată), în termenul ebraic „shalhebetyah", să spunem...

În realitate, substantivul *shalhebetyah* se traduce (cu oarecare aproximaţie) prin sintagma „o imensă vîlvătaie arzătoare". *Yah* este numai un sufix... Funcţia sa este să marcheze superlativul. În recenta lui carte, *Flame of Yahweh*, Richard M. Davidson nu acceptă această sugestie gramaticală. Flacăra este numai a lui Dumnezeu însuşi. Alături de alţi exegeţi „nesupuşi", eu am ales prima variantă. Diferenţa dintre cele două păreri contrare se rezumă în grafia lui Yah.

8. Appendix. „Shalhebetyah": mic inventar semantic

Termenul *shalhebetyah* a fost tradus în multe chipuri, fără ca vreuna dintre soluţii să se impună definitiv. Dimpotrivă... Nici un alt cuvînt sau sintagmă (într-o limbă alta decît ebraica) nu pot da seama de toate sugestiile cuvîntului originar (*id est* nu acoperă complet conotaţiile substantivului *shalhebetyah*). Robert Gordis (1954: 26), de pildă, îl traduce prin „flacăra (vîlvătaia) lui Dumnezeu" („a flame of God"), dar admite, în acelaşi timp, că numele divin (particula „Yah") nu are, în acest caz, poate, decît funcţia gramaticală de a exprima superlativul. „Shalhebetyah" înseamnă, la fel de justificat, „o flacără atotputernică". Ebraica biblică (şi, mai cu seamă, limbajul poetic al psalmilor) nu ignoră acest uzaj. Trei decenii mai tîrziu, Richard M. Davidson (1989: 18) găseşte încă traducerea

adecvată. Versul 8:6 face trimitere, negreşit, la „o flacără a lui Yah[weh]" („a flame of Yah[weh]").

Marcia Falk (1990: poemul 28) echivalează termenul *shalhebetyah*, foarte îndrăzneţ şi neconvenţional, prin expresia „o feroce [mîndră, trufaşă], sfîntă izbucnire arzătoare" („a fierce and holy blaze"), păstrînd ambiguitatea sufixului (şi justificîndu-şi decizia prin faptul că „numele divin are, aici, rolul de a semnala un superlativ"). Dar pentru că *Shir ha-Shirim* trezeşte implicaţii cosmice, nu doar religioase, Marcia Falk păstrează trimiterea la dimensiunea sacră („holy blaze"), dar încearcă să ofere, totodată, o sugestie de vastitate cosmică.

Într-o versiune englezească a „Cîntării...", foarte atentă la nuanţele şi ambiguităţile textului original, J. Cheryl Exum (2005: 243) propune echivalarea termenului în cauză, *shalhebetyah*, cu sintagma „flăcările [sale] sînt flăcări de foc, o flacără atotputernică" („Its flames are flames of fire, an almighty flame"), cu o aluzie la referentul divin (care nu lipseşte, poate, din versetul în cauză). Cheryl Exum susţine că, dacă nu e întrutotul corectă, această traducere interpretativă are măcar meritul de a fi sugestivă.

În sfîrşit, Daniel Grossman (2005: 230) crede că, în *Cîntarea cîntărilor*, nu există nici o menţiune, nici o aluzie la numele divin şi traduce în consecinţă: „o flacără nespus de puternică", „o flacără virulentă" („a most vehement flame", „a raging flame"). Grossman respinge, aşadar, soluţia consacrată de tradiţie: „o flacără a lui Yah[weh]". În mod semnificativ pentru exegeza post-modernă, Daniel Grossman recunoaşte, în cele din urmă, completa absenţă a oricărui nume divin, în *Canticum canticorum*[1]. În poemul atribuit regelui Solomon,

[1] În spaţiul românesc, există, dacă nu mă înşel, o singură traducere de autor, cea a poetului Ioan Alexandru (1977: 43). El a echivalat

susține exegetul, imaginea lui YHWH e înlocuită cu imaginea Iubirii...

Bibliografie

*** Cîntarea cîntărilor, Traducere din limba ebraică, note și comentarii de Ioan Alexandru, București: Editura științifică și enciclopedică, 1977;

Abraham Ibn Ezra's, Commentary on the Canticles. After the First Recension, Edited Form Two Mss., With a Translation by H. J. Mathews, London, Trübner and Co., 1874;

Blumenthal, David R. „Where God is not: The Book of Esther and Song of Songs", in Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought, 44:1 [Winter: 1995]: 80-92;

Broyde, Michael J., „Defilement of the Hands, Canonization of the Bible, and the Special Status of Esther, Ecclesistes, and Song of Songs", in Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought, 44:1 [Winter: 1995]: 65-79;

Cohen, Mordechai Z., „The Best of Poetry...: Literary Approaches to the Bible in the Spanish Peshat Tradition", in The Torah U-Madda Journal 6 (1995/1996): 15-57;

„shalhebetyah" astfel: [o] „flacără mistuitoare a lui Iahve". Soluția poetului are, firește, o justificare personală subînțeleasă. Nu e locul s-o comentez. Aș menționa doar că o atare traducere „sacrală" nu cunoaște o tradiție foarte apăsată la noi. „Biblia lui Șerban Cantacuzino" sau „Biblia de la București" (din 1688) traduce: „cărbuni de foc văpăile ei [ale dragostei]". La rîndul ei, „Biblia sau Sfînta Scriptură" (versiunea apărută la Societatea Biblică Interconfesională din România, în 1988, traducere care are și girul BOR) oferă o soluție mai mult decît interesantă pentru „shalhebetyah"; în această versiune, termenul ebraic devine: „flacăra ei [a iubirii] ca fulgerul din cer" (p. 676).

Cohen, Mordechai Z., Three Approaches to Biblical Metaphor: From Abraham Ibn Ezra and Maimonides to David Kimhi, Leiden: Brill, 2003;

Corney, Richard W., „What Does Literal Meaning Mean? Some Commentaries on the Song of Songs", in The Anglican Theological Review, 80: 4 (1998): 494-516;

Davidson, Richard M., „Theology of Sexuality in The Song of Songs: Return to Eden", in Andrews University Seminary Studies, 27: 1 (1989): 1-19;

Davidson, Richard M., Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament, Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2007;

Exum, J. Cheryl, Song of Songs: A Commentary, Louisville: Westminster John Knox, 2005;

Falk, Marcia, The Song of Songs: A New Translation and Interpretation, San Francisco, Harper, 1990;

Fields, Weston W., „Early and Medieval Jewish Interpretation of The Song of Songs", in Grace Theological Journal, 1: 2 [1980]: 221-231;

Fox, Michael V., The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Poetry, Madison, The University of Wisconsin Press, 1985;

Gordis, Robert, „Introduction", in The Song of Songs and Lamentations: A Study, Modern Translation, and Commentary, New York: Jewish Theological Seminary, 1954, 1-44;

Grossberg, Daniel, „Nature, Humanity, and Love in Song of Songs", in Interpretation 59: 3 (2005): 229-243;

Hacham, Amos, Introduction to Esther: Hamesh Megillot, Jerusalem, Mossad Harav Kook, 1973 (în ebraică);

Landy, Francis, „The Song of Songs," in Robert Alter and Frank Kermode (eds.), The Literary Guide to the Bible, Cambridge: Harvard University Press, 1987, 305-319;

Lawee, Eric, „The Reception of Rashi's Commentary on the Torah in Spain: The Case of Adam Mating with Animals", in The Jewish Quarterly Review, 97: 1 (2007): 33-66;

Longman III, Tremper, Song of Songs, Grand Rapids: Eerdmans, 2001;

Manns, F[rédéric], „Le Targum du Cantique des Cantiques. Introduction et traduction du codex Vatican Urbinati 1", in Studium Biblicum Franciscanum, XLI (1991): 223-301;
Reif, Stefan C., „Abraham Ibn Ezra on Canticles", in Fernando Diaz Esteban (ed.), Abraham Ibn Ezra and His Age, Madrid, Universidad Autonoma de Madrid, 1990, 241-249;
Sherman, Nosson, The Meggilah: The Book of Esther, Brooklin, NY: Mesorah Publications, 1976;
Weems, Renita, „Song of Songs", in The Women's Bible Commentary, 1992.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

SORIN BOCANCEA

Platon. Filosofia ca politică

Plato. Philosophy as politics

(Abstract)

One of the elements that obstruct the access to a presumed meaning of Plato's doctrine is the use of the conventional meaning of the term „philosophia", that is the signification that has prevailed after Aristotle. In order to eliminate this anachronism, it is necessary to review the meanings of the term before Plato and in his dialogues. We should see that for the founder of Academy, philosophy was not a purely contemplative act, but it was rather concerned with politics. In his opinion, philosophy as dialectic was the art of probable reasonings, of a continous and everlasting validation of just opinions. This method does not lead to a truth; it substitutes the truth – and all this happens in the field of language. In this form, philosophy is also a means to govern, a way to make politics. Thus, the expression „philosopher king" does not unite terms that were previously opposed but expresses the need that this model of making politics take the place of the already established political power.

Printre elementele socotite că plasează textele platoniciene într-o zonă obscură se numără: perioada de timp îndelungată ce s-a scurs de la scrierea lor, modul mijlocit prin care avem acces la ele, cultura filosofică, intențiile și prejudecățile cu care le

abordăm. La acestea se adaugă şi unele aspecte specifice doar scrierilor lui Platon, cum ar fi: modalitatea dialogală în care filosoful şi-a scris opera şi critica la care el supune unele proiecţii ce păreau a-i contura doctrina. Majoritatea interpreţilor ne mai vorbesc şi de personalitatea dual㠹 a filosofului, întîmpinînd mari probleme în a înţelege cum un filosof atît de pur, „metafizician prin excelenţă", ce a făcut apologia retragerii din această lume în favoarea accesului la lumea Ideilor, s-a putut ocupa de politică. Pentru a-l „salva" de la o condamnare în stil popperian, aceştia găsesc repede rezolvarea situaţiei invocînd „personalitatea complexă" a fondatorului Academiei.

În studiul de faţă, mă voi ocupa de această ultimă chestiune, pornind de la ideea că aspectul care ocultează cel mai mult un presupus sens al operei platoniciene ţine de cultura filosofică. Nu este vorba de vreun termen ce ar fi părut pînă acum a fi unul minor şi care să se fi dovedit a fi cheia mesajului scrierilor platoniciene, ci de înţelesul unuia pe care îl socotim a fi destul de clar. Este vorba de înţelesul pe care însuşi termenul *philosophia* l-a căpătat după Aristotel şi pe utilizarea căruia s-a construit platonismul. De aceea, consider necesar ca apropierea de filosofia lui Platon să fie precedată şi, astfel, făcută posibilă de o incursiune prin înţelesurile pe care filosofia însăşi le avea înainte de primul mare platonician, adică de Aristotel.

Un cunoscut comentator al filosofiei platoniciene, Auguste Diès[1], a susţinut faptul că Platon „este prin excelenţă un gînditor politic care, de fapt, a descins în filosofie doar prin politică şi pentru politică, şi dacă la el filosofia şi politica la un moment dat se deosebesc şi se separă, trebuie să ne întrebăm în

[1] A. Diès, „Introduction", în *Platon. Oeuvres complètes*, Tome VI, Les Belles Lettres, Paris, 1932, p. V.

ce măsură, în ce momente, pentru cît timp. Filosofia n-a fost la origine, la Platon, decît acţiune amînată şi care nu se ţine în rezervă decît pentru a se realiza cu mai multă siguranţă". Observăm că Diès operează cu distincţia filosofie-politică în sensul postaristotelician, comiţînd astfel un anacronism. În Antichitatea greacă prearistoteliciană, a face filosofie era un gest politic. Operînd cu vechiul sens al filosofiei, „descinderea" în filosofie de care vorbea Diès nu ne mai apare ca trecere dintr-un gen în altul, ci drept opţiunea pentru altă modalitate de acţiune civică sau politică, mai ales în cazul unui filosof ce a susţinut în mod explicit întîlnirea filosofului cu politicianul în acelaşi om (filosoful-rege) şi a filosofiei cu arta politică în aceeaşi metodă (dialectica).

În toate direcţiile de interpretare[1] a operei lui Platon întîlnim această practică a judecării filosofului prin prisma canonului postaristotelician. Dar cel mai clar se observă aceasta la tradiţionalişti, care văd în Platon o persoană contemplativă, preocupată în mod exclusiv de probleme epistemologice, ontologice şi metafizice. Revendicîndu-se de la această direcţie, Valentin Mureşan[2] afirmă: „Cred, împreună cu tradiţionaliştii de secol nouăsprezece, că dialogurile platoniciene avansează *teorii filosofice* şi nu sunt doar vehicule abil meşteşugite lingvistic pentru răspîndirea unei anumite

[1] Jacob Howland a identificat patru direcţii: *tradiţionalismul* (specific spaţiului anglo-saxon), *deconstructivismul* (în spaţiul francez, datorită lui Jacques Derrida), *neotradiţionalismul* (M. Nussbaum) şi abordarea *dialogal-dramatică* (Heidegger, Gadamer, Leo Strauss). Cf. *Methods of Interpreting Plato*, conferinţă susţinută la Universitatea din Bucureşti în 1997, apud Valentin Mureşan, *Comentariu la „Republica" lui Platon*, Editura Metropol, Bucureşti, 2000, p. 33.

[2] V. Mureşan, *op. cit.*, p. 35.

înţelepciuni de viaţă, uneori mascată de un limbaj voit înşelător, introdus din raţiuni politice sau, pur şi simplu, din pudibonderie. Dacă nu ar fi aşa, am fi obligaţi să-l coborîm prea mult pe acest arhetipic *filosof* în zona derizoriului cotidian al conflictelor din cetate".

Un adept al interpretării dialogal-dramatice, Andrei Cornea[1], consideră că la originea acestui mod de interpretare s-ar afla chiar Platon, întrucît el a impus ideea unei filosofii ca demers euristic (idee ce a devenit convenţională) şi nu ca unul justificativ: „Atîta vreme cît vom rămîne influenţaţi, fie şi în chip subtil, de o formă sau alta de platonism, interpretarea «convenţională» ne va apărea în ordinea firească a lucrurilor şi imposibil de ocolit". Cei ce l-au interpretat pe Platon din perspectiva acestui înţeles convenţional al filosofiei „sunt, într-un fel, *platonizanţi, chiar atunci cînd nu sunt platonicieni*, iar primul şi cel mai celebru dintre aceştia nu a fost altul decît Aristotel".

În măsura în care interpretarea tradiţionalistă îşi propune să reconstruiască raţionamentele lui Platon şi nu să gloseze pe anumite teme, ea păcătuieşte prin anacronism, întrucît porneşte de la ideea aristoteliciană a unei separaţii nete între *epistéme* şi *phrónesis* (cel puţin ambiguă, dacă nu inexistentă, la Platon) şi de la aceea că, separînd formele de lucruri, Platon ar fi fost preocupat doar de primele şi ar fi dezavuat astfel realitatea concretă, aşa cum o vor face, de fapt, platonicienii. Aristotel[2] este cel ce a acreditat o asemenea idee, în *Metafizica*: „...suntem îndreptăţiţi să atribuim lui Socrate două descoperiri în domeniul cercetării filosofice: procedeul inducţiei şi

[1] Andrei Cornea, *Platon. Filosofie şi cenzură*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 35-36.

[2] Aristotel, *Metafizica*, Editura IRI, Bucureşti, 1996, 1078b.

definiţia generală, principii care, amîndouă, constituie începutul oricărei ştiinţe. Dar el nu admite o existenţă separată nici a Ideilor generale, nici a definiţiilor. Numai preconizatorii teoriei Ideilor le consideră ca separate, dînd acestor lucruri numele de Idei".

Cred că dacă am renunţa să mai judecăm teoria Ideilor prin prisma lui Aristotel vom descoperi că Platon nu a fost atît de „contemplativ" (atitudine pe care chiar a ironizat-o) şi că proiecţiile sale filosofice, inclusiv teoria Ideilor, sunt creaţii cu un scop practic. Analizînd lucrarea lui Endre Ivánka despre preluarea şi reformularea platonismului de către Sfinţii Părinţi, Noica a făcut, potrivit lui Gabriel Liiceanu[1], următoarea remarcă, cu ideea căreia sunt întrutotul de acord: „îi reproşez autorului un singur lucru: că, prezentîndu-l pe Platon în primul capitol, îl înţelege tocmai în sensul în care a fost transformat mai tîrziu de Părinţii Bisericii: pe linia acelui *chorismós*, a liniei ferme de demarcaţie între ideal şi real care în Platon nu există şi pe care doar Aristotel o introduce în înţelegerea platonismului. Ideile lui Platon nu existau la Platon în zona lui *ekei*, a unui «acolo» rupt de realitatea lui «aici»".

La începutul deceniului patru al secolului trecut, A. Lovejoy[2] semnala faptul că există două curente majore în tradiţia platonică: unul ce are în centru *transmundanitatea*, înţeleasă ca o „credinţă că «realul» autentic şi binele adevărat sunt radical antitetice faţă de orice aparţine vieţii naturale a omului în cursul obişnuit al experienţei umane, oricît de

---

[1] Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniş*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 92.

[2] Arthur O. Lovejoy, *Marele Lanţ al Fiinţei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, pp. 26-27.

normală e aceasta, oricît de inteligentă şi prosperă", şi altul centrat pe *mundanitate*, care, în forma extremă, este credinţa în bucuriile pe care ţi le rezervă viaţa viitoare, concepută ca asemănătoare vieţii de aici, fără aspectele banale şi dureroase. Se pare că primul curent a fost mai puternic, Platon fiind cunoscut mai mult ca părintele transmundanităţii (bineînţeles, alături de Parmenide, socotit a fi „străbunic").

O astfel de operare cu termenul „filosofie" aruncă întreaga construcţie platoniciană într-o zonă obscură, generată, în mod paradoxal, de un termen ce pare destul de clar. De aceea, consider că, pentru a putea depăşi dificultăţile generate de o astfel de interpretare, este necesară o scurtă trecere în revistă a sensurilor pe care le-a avut termenul *philosophia* pînă la Platon, a sensurilor cu care l-a îmbogăţit Platon însuşi (întrucît există riscul de a aştepta de la filosof ceea ce el nu ne putea da) şi, în fine, să vedem cu ce filosof avem de-a face în opera platoniciană.

1. Filosofia grecilor

Într-o cunoscută lucrare, Pierre Hadot realizează o prezentare edificatoare a sensurilor pe care le avea filosofia în Grecia antică. El pleacă de la cunoscuta împrejurare în care Cresus, regele Lydiei, îl socoteşte pe Solon drept înţelept pentru călătoriile întreprinse în scopul de a cunoaşte, de a dobîndi experienţă în ceea ce priveşte realitatea şi oamenii: „se poate, într-adevăr, ca presocraticii să fi desemnat demersul lor intelectual ca o *historia*, adică o cercetare"[1]. Solon întrebuinţa noţiunea de *sophia* pentru a desemna activitatea poetică, de aici

[1] Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?*, Editura Polirom, Iaşi, 1997, p. 44.

termenul ajungînd să desemneze virtuţile discursului şi iscusinţa purtării cu celălalt pînă la şiretenie şi disimulare. Iar în celebrul discurs funebru, Pericle îi lăuda pe atenieni pentru că iubesc frumosul şi filosofează fără a se moleşi – toţi cei ce iubesc frumosul se dedică iubirii de *sophia*. Pe lîngă aceste sensuri, filosofia mai desemna şi ştiinţa (era vorba de preocupările milesienilor şi ale celor ce le-au urmat în cercetările asupra naturii).

Odată cu Socrate, filosofia va căpăta sensul de cercetare a propriei persoane. Întrebările filosofului nu vor urmări să-i ducă pe interlocutori la adevărul unor lucruri sau la a dobîndi o pricepere, ci vor încerca să le atragă atenţia asupra limitelor proprii şi a necesităţii de a scoate cunoaşterea din ei înşişi: „în dialogul «socratic», adevărata întrebare care este în joc nu e cu privire la *lucrul despre care se vorbeşte*, ci la *cel care vorbeşte*, cum spune Nicias, un personaj al lui Platon (din dialogul *Laches*, n.n.)"[1]. Odată cu Socrate se produce un salt de la dobîndirea unei abilităţi practice la cunoaştere. Dar, trebuie să fim foarte prudenţi cu ce termen de cunoaştere operăm. Hadot observă foarte bine faptul că, la Socrate, „cunoaşterea încă nu înseamnă o serie de propoziţii, o teorie abstractă, ci certitudinea unei alegeri, a unei decizii, a unei iniţiative; ea nu este doar o cunoaştere, ci e cunoaşterea-a-ceea-ce-trebuie-preferat, deci a-şti-să-trăieşti (*savoir-vivre*). [...] Această cunoaştere a valorii este extrasă din experienţa interioară a lui Socrate, din experienţa unei alegeri care îl implică în întregime. [...] Rolul filosofului va consta în a permite interlocutorului să «realizeze», în sensul cel mai tare al cuvîntului, care este

[1] *Ibidem*, p. 56.

adevăratul bine şi care este adevărata valoare. La temelia cunoaşterii socratice se află iubirea binelui"[1].

Filosoful este cel care va căuta întotdeauna cunoaşterea fără să ajungă vreodată la ea. El se plasează în spaţiul dintre cunoaştere şi ignoranţă, tinzînd mereu spre cunoaştere. Iată ce spunea Carnford[2]: „Filosofia socratică, analizată şi formulată în dialogurile timpurii, nu era un studiu al naturii, nici logică şi nici metafizică; ea era *căutarea înţelepciunii*, iar a dobîndi înţelepciunea însemna a dobîndi perfecţiune umană, împlinire, fericire. Dar aceasta nu însemna «să te îngrijeşti doar de sufletul tău» ca individ izolat, salvîndu-te doar pe tine şi lăsînd societatea în soarta ei. Perfecţiunea umană, cum au susţinut întotdeauna, după el, Platon şi Aristotel, e perfecţiunea unei făpturi esenţialmente sociale, cetăţeanul. A înfăptui această perfecţiune şi înflorirea ce decurge de aici – iată adevăratul scop al «artei regale», al conducerii politice. Prin urmare, viaţa dedicată filosofiei şi viaţa dedicată activităţii politice nu trebuie să reprezinte, cum i se părea lui Callicles, două cariere paralele, ci o singură viaţă – în care toate capacităţile superioare ale omului să poată ajunge la deplina lor exprimare". Cred, totuşi, că aceste consideraţii caracterizează mai mult filosofia lui Platon decît pe cea a lui Socrate. Într-adevăr, ca orice grec, Socrate viza cetăţeanul, dar la el componenta politică nu este atît de pregnantă cum va fi la Platon.

Într-un studiu asupra virtuţii, Alasdair MacIntyre observă faptul că, deşi nu se poate vorbi despre un singur sens al virtuţii

---

[1] *Ibidem.*, pp. 62-63. Hadot invocă şi ideea lui A.-J. Voelke (*L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973, p. 194) că „dialectica socratică uneşte indisolubil cunoaşterea binelui şi alegerea binelui".

[2] F. Cornford, *The Republic of Plato*, Oxford University Press, London, 1941, 1945, p. XXIV, apud V. Mureşan, *op. cit.*, p. 44.

în Grecia antică, ci despre mai multe, întrucît există diferenţe între epoci, toate au un punct comun: „ideea generală care domneşte la Atena este că virtuţile îşi au locul în contextul social al statului-cetate. A fi un om bun va fi, conform opiniei tuturor grecilor, în strînsă relaţie cu a fi un bun cetăţean"[1]. Eu cred că, mai mult, era totuna. Individul retras în spaţiul său privat unde, la adăpostul dreptului său de a fi lăsat în pace, poate face diverse probe, inclusiv pe cea a pustiului, este un personaj ce s-a maturizat abia în modernitate. Aşa cum arată şi A. Cornea, „filosofia n-a fost niciodată contemplaţie dezinteresată şi n-a trebuit să-l aştepte pe Marx pentru a învăţa să se opintească la roata istoriei şi a-i modifica cursul"[2].

MacIntyre judecă raportul dintre filosofie şi politică în cadrele unui termen mai cuprinzător al Antichităţii greceşti: *agon* (competiţia, concursul). În Grecia antică, *agon* era o instituţie întrucît reunea toţi grecii din diferite cetăţi-state şi pentru că realiza şi coeziunea internă a fiecărei cetăţi. Ea căpăta diferite forme, de la dezbaterile în tribunale la dialogul filosofic. În acest cadru, politica, teatrul şi filosofia erau categorii strîns legate: „În Atena, publicul pentru fiecare din ele era, în fapt, pînă la un anumit punct, acelaşi, iar potenţial, într-o şi mai mare măsură, acelaşi; iar publicul însuşi era şi actor colectiv. Regizorul dramei ocupa o funcţie politică; filosoful se expunea riscului portretizării comice şi pedepsei politice. Atenienii nu despărţiseră, aşa cum am făcut noi printr-o serie de procedee instituţionale, urmărirea scopurilor politice de reprezentarea dramatică, sau întrebările filosofice de ambele. De aceea, nouă ne lipseşte, ceea ce nu era cazul lor, *orice*

---

[1] Alasdair MacIntyre, *Tratat de morală. După virtute*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 152.

[2] A. Cornea, *op. cit.*, p. 31.

modalitate comunitară, în general împărtăşită, pentru a pune în scenă conflictul politic sau pentru a supune politicul interogaţiei filosofice"[1]. Într-adevăr, filosofia lui Platon realizează o interogaţie asupra politicului, ce îi apare ca o formă de management al virtuţilor.

Jan Patočka spunea că Platon fundamentează „marele proiect filosofic al unui Stat al dreptăţii în care oameni aidoma lui Socrate să poată trăi, în care să nu mai trebuiască în mod necesar să moară"[2]. Este vorba de o cetate în care să se trăiască după modelul lui Socrate, adică cu „practicarea grijii faţă de suflet şi realizarea ideii filosofice potrivit căreia trebuie trăit şi gîndit doar pe baza unei priviri a ceea ce este". Această întreprindere presupune: un proiect asupra adevărului, unul asupra comunităţii şi un examen al sufletului uman[3]. Plasarea interogativă, problematizantă a sufletului între lumea cotidiană şi cea a unităţii presupune atenţie, disponibilitate, responsabilitate şi discernămînt, virtuţi individuale şi civice deopotrivă. Grija pentru suflet se exprimă în punctul de întîlnire a celor trei direcţii; este „idealul filosofiei de viaţă trăită în adevăr"[4].

Atrăgînd atenţia asupra dimensiunii practice, pe care o consideră a fi cauză a actului teoretic, Hadot[5] susţine că „cel puţin o dată cu Socrate opţiunea pentru un mod de viaţă nu se situează la sfîrşitul activităţii filosofice, ca un fel de apendice

---

[1] A. MacIntyre, *op. cit.*, p. 154.

[2] Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, Édition Verdier, 1983, p 59, apud Mihai Maci, „Încă o dată Platon. Jan Patočka şi grija faţă de suflet", în Vasile Muscă & Alexander Baumgarten (coord.), *Filosofia politică a lui Platon*, Editura Polirom, Iaşi, 2006, p. 205.

[3] Jan Patočka, *op. cit.*, p. 98, apud Mihai Maci, *op. cit.*, p. 208.

[4] Jan Patočka, *op. cit.*, p. 107, apud Mihai Maci, *op. cit.*, p. 210.

[5] P. Hadot, *op. cit.*, p. 28.

accesoriu, ci din contră, la origine, într-o complexă interacţiune între reacţia critică faţă de alte atitudini existenţiale, viziunea globală a unei anumite maniere de a trăi şi de a vedea lumea şi decizia voluntară însăşi". Teoria nu îşi are nici originea şi nici scopul în sine, ci în provocările existenţiale cotidiene. Este, deci, inadecvat să-l abstragem din concreteţea propriei vieţi pe discipolul celui care a coborît filosofia din cer în cetate, transformînd-o într-o manieră de a trăi strîns legată de discursul filosofic.

2. Filosofia la Platon

Dacă filosofia lui Socrate era politică în mod implicit, în măsura în care viza educarea cetăţeanului, la Platon această componentă dă însuşi scopul demersului filosofic şi se materializează într-un program, întemeietorul Academiei afirmînd în mod explicit necesitatea identificării filosofiei cu puterea politică: „Dacă ori filosofii nu vor domni în cetăţi, ori cei ce sunt numiţi acum regi şi stăpîni nu vor filosofa autentic şi adecvat şi dacă acestea două – puterea politică şi filosofia – n-ar ajunge să coincidă, şi dacă numeroasele firi care acum se îndreaptă spre vreuna dintre ele, dar nu şi spre cealaltă, nu vor fi oprite /să procedeze astfel/, nu va încăpea contenirea relelor... pentru cetăţi şi neamul omenesc..."[1]. Această afirmaţie nu este o dovadă a faptului că Platon concepea filosofia ca ocupaţie distinctă sau chiar opusă politicii, fiindcă ceea ce doreşte el nu este identificarea politicii cu filosofia, ci a puterii politice cu filosofia. Filosofia era o modalitate de a face politică, dar ea nu deţinea puterea, fapt ce nu o excludea din

[1] Platon, *Republica*, în *Opere*, vol. V, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, 473c-d.

sfera politicului. Cînd Platon spune că ideal ar fi ca filosoful să fie rege, nu înseamnă că pînă atunci filosoful nu făcea politică sau că politica era apanajul doar al regelui. Deci, este necesar ca distincția între filosofie și putere politică să nu fie înțeleasă ca opoziție între filosofie și politică, fiindcă Platon nu percepe filosofia ca fiind în opoziție cu politica, ci ca o modalitate de a face politică în opoziție cu puterea politică de atunci și dorește ca filosofia să ajungă la putere, să guverneze. Este un ideal prezent și astăzi (cînd politicul are o zonă mai clar delimitată) în aspirațiile elitelor intelectuale de oriunde ce fac politică în structurile societății civile.

Se știe că și înainte de Platon filosofii erau implicați în politică, iar ceea ce se numea filosofie avea această componentă. La el, însă, apare ca imperativă accederea filosofiei la putere, cucerirea de către aceasta a spațiului public și preluarea administrării instituțiilor. Tema dialogului *Politeia* nu este simpla cunoaștere a Binelui sau a modului în care se poate ajunge la cunoașterea dreptății, cum s-a spus[1], ci realizarea dreptății, act deopotrivă filosofic și politic.

Este evident faptul că la Platon avem de-a face cu discursul întemeietorului unei școli, inspirat fiind de cele pitagoreice. Filosofia este drumul spre adevăr pe care fiecare îl realizează împreună cu celălalt, cu interlocutorul său, în dialog. Dar, trebuie ca ea să fie delimitată de eristică, de disputa de dragul disputei, întrucît scopul ei nu este de a învinge cu orice preț într-o confruntare, ci de înscriere pe calea rațiunii. Fiecare dintre cei care participă la dialog vor fi mutați, vor fi antrenați într-un efort *more socratico*. „Dialectica platoniciană nu este un exercițiu pur logic. Ea este mai mult un exercițiu spiritual necesitînd o asceză din partea interlocutorilor, o transformare a

[1] V. Mureșan, *op. cit.*, pp. 50-51.

lor". Aşa cum spune şi Platon în *Scrisoarea a VII-a*, „obiectul studiului presupune o conduită de viaţă exemplară"[1].

În perceperea platonismului, nu mi se pare adecvată distincţia pe care o făcea un adversar al lui Platon, Isocrate[2], între înţelepciune, ca pricepere în luarea unor decizii bune, şi filosofie, ca meditaţie în vederea dobîndirii unei dispoziţii sufleteşti proprii gîndirii, întrucît filosofia presupune ambele dimensiuni, fiind educarea lentă a caracterului, adică un mod de viaţă. Cum spunea Bréhier, „noblețea unui bătrîn atenian şi subtilitatea unui sofist – iată ce trebuie să reunească natura filosofică"[3].

În dialogurile de tinereţe, Platon îi interpelează pe cei care, prin ocupaţiile lor, contribuiau în mod fast sau nefast la derularea treburilor publice, făcîndu-şi intrarea în scenă ca alternativă la aceşti vechi „stăpînitori ai adevărului", ca să folosesc formula lui Detienne[4]. În dialogurile de maturitate, el îşi articulează oferta simbolică, a cărei unică condiţie de realizare este tocmai identificarea filosofiei cu politica, imaginea „filosofului-rege" fiind grăitoare în acest sens. Proiectul se va completa în dialogurile de bătrîneţe, unde arta politică va fi delimitată de altele ce există în sfera puterii (care vor deveni „arte auxiliare"), aceasta nefiind alta decît dialectica.

---

[1] Platon, *Scrisoarea a VII-a*, în *Scrisori*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, 340e.

[2] Isocrate, *Schimbul*, § 271, în *Pagini alese din oratorii greci*, vol. I., Editura pentru literatură, Bucureşti, 1969.

[3] Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome premier, *L'antiquité et le Moyen Age*, I: *Introduction – période hellénique*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1926, p. 151.

[4] Marcel Detienne, *Stăpânitorii de adevăr în Grecia arhaică*, Editura Symposion, Bucureşti, 1996.

Chiar dacă acceptă că scopul demersului platonician e unul politic, V. Mureşan consideră că între metoda lui Platon şi cea a lui Aristotel există o diferenţă netă care i-ar dovedi faptul că, spre deosebire de Stagirit, Platon dă provocării politice un răspuns metafizic: „Pot accepta că intenţia de *ultimă instanţă* a lui Platon e una politică («ce formă de asociaţie politică e cea mai bună», cum zice Aristotel), dar este, de asemenea, clar că metodele utilizate de cei doi sunt complet diferite: Platon dezvoltă tema cetăţii ideale în cadrul a ceea ce Aristotel va numi *epistéme* (ştiinţă) sau *sophia* (înţelepciune speculativă), o cunoaştere certă despre ceea ce e necesar, căci scopul lui e elucidarea *Formei* cetăţii drepte, pe cînd Aristotel îşi plasează discursul etico-politic în sfera înţelepciunii practice (*phrónesis*), care e o cunoaştere probabilă despre contingentul acţional. Platon răspunde provocării politice în alt mod decît Aristotel: nu propunînd un program politic specific, fie el şi «nebunesc», ci simulînd felul în care politicianul-metafizician trebuie să-şi elucideze, printr-o «răsucire» a spiritului, natura adevărată a cetăţii drepte. De aceea, *Republica* mi se pare, înainte de toate, un dialog *metafizic*"[1].

Cred că interpretul scapă din vedere faptul că Platon nu a făcut ştiinţă în modalitatea în care avea să o facă Aristotel. Pentru el, distincţia între *epistéme* şi *phrónesis* nu era atît de radicală pe cît va apărea la Stagirit. La Platon, a face distincţia nu înseamnă a separa. Ne vom lămuri mai bine asupra acestei chestiuni dacă ne vom opri puţin asupra dialecticii, pe care el o socotea totodată cunoaştere şi instrument de guvernare.

Dacă pentru sofişti dialectica însemna posibilitatea de a vorbi la modul general despre toate lucrurile, o artă a opiniei, adică altceva decît ştiinţa, decît capacitatea de a vorbi ca un

[1] V. Mureşan, *op. cit.*, pp. 235-236.

specialist despre un domeniu limitat, Platon vrea să îi dea greutatea unei ştiinţe, fără însă a pierde posibilitatea întregului. Iată ce spunea Aubenque: „Pentru Platon, dialectica nu mai este ceea ce reprezenta ea în concepţia lui Socrate: cunoaşterea necunoaşterii; ea este cu atît mai puţin ceea ce reprezenta retorica pentru Gorgias: substitutul competenţei. Platon este singurul filosof pentru care dialectica nu se opune ştiinţei; tehnică de persuasiune la retori, instrument critic la Socrate, ea se opune competenţei persoanelor docte, concepţie pe care o va împărtăşi mai tîrziu Aristotel; un fel de cultură generală, avînd ca subiect opinia şi ca scop verosimilul, dialectica se afla în opoziţie cu ştiinţa lucrului. Singur Platon crede că poate să învingă această disociere: pentru el, dialecticianul este atît de puţin opus savantului, încît el este omul de supremă competenţă; dialectica este atît de puţin opusă ştiinţei, încît ea este «apogeul şi încoronarea ştiinţelor»"[1].

Dialectica lui Platon nu abandonează toate cîştigurile anterioare, singurele elemente de care ia distanţă fiind antispecializarea susţinută de Gorgias şi ironia la adresa specializării practicată de Socrate, fiindcă ea nu vrea să rateze nici universalitatea, nici precizia. Ea păstrează şi elementul retoric – ce altceva este noua artă a Muzelor propusă de Platon decît un înveliş retoric adecvat dialecticii în noul ei conţinut? Noii misiuni a dialecticii îi era necesară o nouă retorică.

Punîndu-i ca obiect Binele, Platon vrea să-i dea dialecticii şi universalitate şi cunoaştere. Dialectica le va constitui pe ambele, căci nu le are deja, ea fiind ştiinţa principiului lucrurilor fără a avea principiul ca un dat. Acesta rămîne necunoscut. Adevărului său nu îi este suficientă deducţia, ci are

[1] Pierre Aubenque, *Problema fiinţei la Aristotel*, Editura Teora, Bucureşti, 1998, pp. 219-220.

nevoie mereu de confirmarea practică în util şi frumos. De aceea, dialectica nu este o ştiinţă strict teoretică.

Aşa cum ne spune Aristotel în *Topica*, dialectica este arta raţionamentelor probabile. Nu este vorba în dialectică de demonstraţie: „Raţionamentul este o vorbire în care din anumite lucruri date rezultă cu necesitate altceva, pe temeiul celor date. El este o *demonstraţie* cînd raţionamentul este obţinut din premise adevărate şi prime sau din premise a căror cunoaştere derivă din premise adevărate şi prime. Dimpotrivă, este *dialectic* raţionamentul care derivă din premise probabile"[1].

Chiar dacă dialectica lui Platon avea pretenţie de ştiinţă (pe care Platon o şi etichetează drept „infailibilă", dar numai în raport cu opinia [*Rep.*, 477e]), ea nu ne oferea demonstraţii, ci tot raţionamente probabile. Ea nu exprimă esenţe, principii, ci ne conduce spre principii. Cum ne va spune tot Aristotel, dialectica ne ajută să judecăm principiile tuturor ştiinţelor: „este imposibil să raţionăm asupra acestui punct, sprijiniţi pe principiile care sunt proprii ştiinţelor date, fiindcă principiile se află la începutul tuturor lucrurilor. Mai degrabă trebuie să recurgem aici la opiniile probabile asupra obiectului dat pentru a explica principiile. Aceasta este sarcina specifică sau cea mai potrivită dialecticii. Căci, fiind arta de a cerceta, ea ne îndrumă spre principiile tuturor ştiinţelor"[2].

Nici la Platon lucrurile nu au stat altfel. În *Menon*, dialectica porneşte de la dreapta opinie pe care o emite un înţelept şi, prin legarea cauzelor, produce un adevăr ce urma să fie confirmat de frumuseţe şi utilitate. Şi sofiştii şi Socrate luau în seamă

[1] Aristotel, *Topica*, în *Organon* vol. II, Editura IRI, Bucureşti, 1998, I, 1, 100a.

[2] *Ibidem*, I, 1, 101a-b.

acest punct de plecare, la care adăugau şi opinia mulţimii. Aristotel ne şi spune că premisele probabile, cele de la care pleacă raţionamentul dialectic, sunt cele „acceptate sau de toţi, sau de majoritate, sau de cei înţelepţi, iar dintre cei înţelepţi, sau de toţi, sau de majoritate, sau de cei mai de seamă"[1].

În *Analitica secundă*, Stagiritul face distincţia între ştiinţă şi dialectică, arătînd că aceasta din urmă procedează prin întrebări. Întregul demers dialectic nu trebuie confundat cu un silogism: „diviziunea *nu* este un silogism; ea ne oferă o cunoaştere, dar în alt chip. [...] A scoate o definiţie din diviziune nu înseamnă a face un silogism. După cum, în concluziile trase fără termenii lor medii potriviţi, ori de cîte ori din anumite premise deducem cu necesitate cutare sau cutare lucru, ne întrebăm: «de ce este aşa?», tot aşa şi la definiţiile dobîndite prin diviziune"[2]. Chiar dacă demersul dialectic ne poate duce spre o definiţie, aceasta este una provizorie, întrucît la concluzie se ajunge fără termenii medii potriviţi care să arate necesitatea legării atributelor.

Platon sesizase faptul că dialectica înseamnă să pui dreapta opinie în lanţuri cauzale, dar diviziunea nu a reuşit să îndeplinească această exigenţă: simpla înşiruire a atributelor, ce poate oferi elementele unei demonstraţii, nu conţine şi necesitatea legării lor aşa şi nu altfel, cum trebuie să facă o demonstraţie. Prin urmare, faptul că Platon a socotit dialectica drept ştiinţă nu înseamnă că, la el, această metodă nu mai păstrează caracteristica de artă a raţionamentelor probabile. Este necesar ca atunci cînd vorbim despre ştiinţă la Platon să nu mai operăm cu conţinutul aristotelician al termenului, ci să rămînem în cadrele de gîndire platoniciene.

---

[1] *Ibidem*, I, 1, 100b.

[2] Idem, *Analitica secundă*, în *Organon*, vol. II, ed. cit, II, 6, 91b-92a.

Aubenque[1] identifica la Aristotel două tipuri de dialectică: una provizorie sau preştiinţifică, ce vizează „sesizarea şi definirea unei esenţe care, servind apoi ca principiu al unei demonstraţii, va întemeia o cunoaştere independentă de aici înainte de condiţiile dialectice ale stabilirii sale" (este vorba de inducţie), şi „adevărata dialectică", cea care „nu ajunge la nici o esenţă, la nici o natură, dar care se vădeşte totuşi destul de puternică pentru «a lua în considerare contrariile» fără ajutorul esenţei", acea dialectică ce „nu se mai dă la o parte în faţa analiticii, ci i se substituie pentru a-i suplini carenţele: însăşi permanenţa dialogului devine substitutul uman al unei mediaţii ce nu poate fi găsită în lucruri. Cuvîntul redevine, aşa cum era la sofişti şi la retori, substitutul, de această dată inevitabil, al cunoaşterii". Această din urmă formă de dialectică este, după comentatorul francez, „contribuţia originală a lui Aristotel în ceea ce priveşte dialectica". S-ar putea susţine însă acest lucru numai dacă s-ar ignora dialogurile *Cratylos, Theaitetos* şi *Sofistul*, unde Platon arată cum sensul se constituie dialectic, prin cuvinte, fiind substitut al adevărului. Dialectica are şi cel de-al doilea sens la fel cum are şi pretenţia de a prinde un principiu, ca în primul sens. Mi se pare edificatoare observaţia lui Parain: „între lumea ideilor şi lumea sensibilă, pe care e imposibil să le separi la modul absolut fără să distrugi totul, el (Platon, n.n.) va introduce, prin urmare, limbajul cu rol de intermediar, de mijlocitor, ar trebui chiar să se spună, pe care îl va defini ca pe un gen al fiinţei. Dacă limbajul nu ar fi un gen al fiinţei, el nu ar putea afirma despre nici un lucru că există. Această nouă concepţie, care nu se desparte de gîndirea anterioară a lui Platon ci, dimpotrivă, o desăvîrşeşte în domeniul logicii, rezultă din toată activitatea sa dialectică.

[1] P. Aubenque, *op. cit.*, pp. 233-234.

Natura fiinţei nu a fost examinată, în acest caz, în ea însăşi, în mod direct sau printr-o intuiţie mistică, ci prin sensurile cuvîntului *fiinţă* şi prin utilizările sale"[1]. Dialectica platoniciană are şi caracteristicile celei provizorii, întrucît are pretenţia de a prinde un principiu (pe care, în fond, ea îl instituie) şi, totodată, se substituie cunoaşterii instituind sensurile cuvintelor care scot din sine atît Fiinţa, cît şi lumea sensibilelor. Prin dialectică determinăm cele două lumi, întregul proces petrecîndu-se la nivelul limbajului.

Lectura lui Platon prin intermediul lui Aristotel a determinat o întreagă tradiţie să creadă că la Platon dialectica ajunge la cunoaşterea principiilor. Vom vedea că ea este, de fapt, un substitut al cunoaşterii, o preştiinţă sau protoştiinţă cu pretenţii de ştiinţă, dacă este să ne raportăm la ştiinţă în sensul pe care aceasta l-a căpătat la Aristotel. Ea nu îşi va găsi termenul mediu în mod teoretic, ci prin recurgerea la util şi frumos. Nu avem o ştiinţă pură, care să se constituie *a priori*, ci una în perpetuă configurare la nivelul limbajului (în care îşi are locul şi o doză de convenţie), care face mereu recurs la elemente ce nu aparţin sferei teoreticului şi care sunt, de aceea, mereu relative.

Cred că este eronat să considerăm că de la Platon la Aristotel dialectica a fost trecută „de la rangul de ştiinţă la cel de simplă logică a verosimilului", traiect ce ar putea să pară ca o degradare, fiindcă la Platon ştiinţa, care este dialectica, se constituie doar ca logică a verosimilului. Platon nu a săvîrşit impietatea de a gîndi ştiinţa altfel decît în logica verosimilului. Faptul că la Aristotel ea apare doar ca simplă logică a verosimilului este adevărat. Iată ce spunea filosoful:

[1] Brice Parain, *Logosul platonician*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998, p. 113.

„cercetările sofisticii şi ale dialecticii se învîrt în jurul aceluiaşi gen de subiecte, ca şi ale filosofiei. Aceasta din urmă însă se deosebeşte de dialectică prin capacitatea ei de cunoaştere, iar de sofistică prin ţelul de viaţă pe care ni-l fixează. Dialectica se mărgineşte la dibuiri de cunoaştere în diverse domenii în care filosofia ţinteşte la o cunoaştere completă, pe cînd sofistica are numai aerul de a fi filosofie, cînd de fapt nu e deloc aşa ceva"[1]. Dialectica lui Platon este o astfel de dibuire, singurul lucru pe care ea îl poate face ca ştiinţă. De aceea, comentariul lui Aubenque pe marginea textului aristotelician mi se pare valabil pentru dialectica platoniciană: „ceea ce va apropia dialectica de filosofie nu este numai identitatea domeniilor lor, ci şi identitatea demersurilor lor: momentul dialectic al căutării şi al încercării nu se mai îndepărtează în faţa rezultatului său; pentru a relua distincţia aristotelică, filosofia fiinţei ni se prezintă nu ca o colecţie de propoziţii, ci de probleme. Ştiinţa veşnic «căutată», ştiinţa fiinţei ca fiinţă, este de asemenea natură încît pregătirea dialectică pentru cunoaştere devine substitutul cunoaşterii însăşi"[2]. La Platon, adevărul este metoda.

De ce se opreşte Platon la a socoti această dibuire ştiinţă? Pentru că scopul ei nu este acela de a ne da cunoştinţe pentru un domeniu, ci de a ne pregăti pentru orice cunoaştere. Dialectica face din noi oameni, fiinţe al căror propriu este acela de a raţiona. Este suficient. Nu putem înţelege dialectica lui Platon dacă o judecăm în afara mizei sale antropologice pe care o păstrează de la sofişti. Ea este cea prin care ne autoedificăm prin problematizări. Cum spune Aubenque, „dialectica ne furnizează o tehnică universală a întrebării, fără a se preocupa

[1] Aristotel, *Metafizica*, ed. cit., 1004b.
[2] Pierre Aubenque, *op. cit.*, p. 237.

de posibilităţile omului de a răspunde; dar omul nu ar pune întrebări dacă nu ar spera că le va răspunde"[1].

Dialectica este ştiinţa lui Platon şi ea ne arată că în orice lucru subzistă contrariile. Cea mai bună manieră de a percepe concepţia platoniciană este cea dialectică însăşi, care ne va arăta că filosofia în maniera propusă de Platon nu însemna un ascetism, aşa cum poate fi citit în *Metafizica* sau într-un fragment decontextualizat din Cartea a X-a a *Eticii nicomahice*[2]. Chiar dacă sunt cîteva locuri în textele lui Platon în care filosoful apare cunoscător, ca fiind cel care cunoaşte Ideile, „entităţile care rămîn mereu la fel" [*Rep.*, 479e-480a], nu trebuie să judecăm astfel de pasaje rupîndu-le de context. Cunoaşterea înseamnă legare într-un lanţ cauzal a ceea ce

[1] *Ibidem*, p. 238.

[2] În *Metafizica*, Aristotel spune că „ştiinţa care e cultivată pentru ea însăşi, de dragul cunoaşterii, e socotită ca fiind la nivel mai înalt decât aceea care e studiată în vederea foloaselor ce decurg din ea" [982a 15-18]. Iar în *Etica nicomahică* (Editura IRI, Bucureşti, 1998) face o distincţie clară între virtute etică şi dianoetică. Întrucât virtutea etică îl condiţionează social, cea dianoetică rămâne forma în care omul atinge fericirea. Pentru a contempla, omul nu are nevoie de nimic, fiind astfel independent. „Limitele contemplării sunt şi cele ale fericirii: cu cât contempli mai mult, cu atât eşti mai fericit; şi asta nu în mod accidental, ci în virtutea contemplării înseşi, a cărei valoare este intrinsecă. Fericirea trebuie să fie deci o formă de contemplare". În această formă şi decontextualizat, fragmentul acesta ne vorbeşte despre filosoful pe care cultura occidentală şi-l imaginează de peste două mii de ani încoace. Însă Aristotel spune mai departe că „natura umană nu-şi este suficientă sieşi pentru actul contemplării, ci mai trebuie şi ca trupul să fie sănătos, să aibă hrană şi toate cele necesare vieţii" (1178b 29-35). De aceea va spune că ştiinţa cu cea mai mare autoritate este politica.

urmează a deveni cunoştinţă şi nicidecum revelaţie. Să nu uităm că o condiţie a adevărului unei cunoştinţe este posibilitatea de a putea fi transmisă. Platon vrea să se desprindă de practica religioasă a misteriilor de tot felul şi să instituie cunoaşterea ca produs al unui demers raţional şi metodic. Este vorba, cum va spune în *Timaios*[1], de ştiinţa de care au parte „numai zeii şi un număr mic de oameni", cea care „se naşte în noi prin învăţătură..., e însoţită mereu de adevărul demonstraţiei sale... şi rămîne neclintită de persuasiune". Dar, această ştiinţă, care pentru Platon este dialectica, nu reuşeşte să dea vreo certitudine; cunoaşterea Ideilor pe care le postulează şi care o fac posibilă ne duce spre paradoxuri, fapt dovedit în dialogurile dialectice. De aceea, filosoful lui Platon nu este un cunoscător, ci un iubitor de cunoaştere, cum îl recomandă şi eticheta sa.

Ca exemplu al accesului în lumea Ideilor putem lua însuşi demersul platonician din *Republica*, unde ne este prezentată ideea de dreptate. Nu avem o definiţie în care să nu mai fie loc de probabilitate, ci una care are nevoie de reprezentări precum omul şi cetatea dreaptă, cu toate imperfecţiunile pe care le presupun astfel de proiecţii. La acest exemplu se poate adăuga henologia din *Parmenide*.

Dialectica a făcut posibil ca atît discursul despre cetate din *Republica*, cît şi cel din *Legile* să fie unul practic, chiar dacă, judecînd în canon aristotelician, în primul ponderea pare a o deţine teoreticul. Nici una dintre perspective nu o elimină pe cealaltă, fiindcă la Platon nu există o distincţie netă între fericirea omului şi cea a cetăţii; nu e vorba de două realităţi, ci de una singură: *omul*, pentru care acţiunea politică este una de

[1] Platon, *Timaios*, în *Opere*, vol. VII, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1993, 51e.

autoedificare. La Aristotel, avem o situaţie diferită: el dedică un tratat fericirii individuale (*Etica nicomahică*) şi unul celei a cetăţii (*Politica*), fiindcă există, în concepţia sa, o deosebire între fericirea dobîndită în viaţa activă şi cea din viaţa contemplativă, o deosebire între politică şi filosofie[1]. Şi chiar cu toate acestea, în *Etica nicomahică* el spune: „S-ar părea că binele face obiectul ştiinţei cu cea mai mare autoritate şi cu cea mai înaltă organizare, iar aceasta se arată a fi politica" [1094a 27].

Operarea cu distincţiile pe care le facem astăzi ne poate îndepărta de sensurile pe care le căutăm. Reţin, în acest sens, o observaţie a lui Aubenque: „opoziţia dintre ontologie şi teologie, ca şi aceea dintre opinie şi ştiinţă, dintre retorică şi «meserie», reproduc într-adevăr pe alt plan opoziţia dintre democraţie şi aristocraţie. Ar trebui oare să ne surprindă aceste convergenţe? Trebuie să ne surprindă faptul că preistoria metafizicii ne conduce la o răspîntie de probleme în care politica, filosofia, reflecţia asupra cuvîntului şi asupra artei se semnifică reciproc într-un complex nedisociabil? Trebuie să ne surprindă faptul că proiectul unei ştiinţe a fiinţei ca fiinţă, care a apărut repede abstract de îndată ce rezonanţele sale umane au fost uitate, îşi are originea şi îşi extrage seva dintr-o dezbatere în care era vorba de condiţia şi de vocaţia, indisolubil teoretică, tehnică şi politică, ale omului ca om?"[2]. De aceea, mi se pare inadecvat a-l judeca pe Platon prin prisma autorităţii lui Aristotel. Cum spunea Whitehead, „noţiunea de cunoaştere pură, adică de intelect pur este cu totul străină gîndirii lui Platon. Vremea profesorilor nu sosise încă"[3].

---

[1] Cf. *Politica*, Editura IRI, Bucureşti, 2001, Cartea a IV-a, cap. 1-2.
[2] P. Aubenque, *op. cit.*, p. 222.
[3] Citat de P. Hadot, *op. cit.*, p. 98.

3. Filosoful lui Platon

Cei ce susțin că la Platon avem o distincție netă între filosof și omul politic indică în primul rînd dialogul *Omul politic*: „determinarea științei sau a artei politice – spune Mihai Maga[1] –, fie ea prin divizarea dihotomică progresivă sau prin analogie, nu îl mai privilegiază pe filosof – lucru demonstrat atît de absența termenului «filosof» din structura dialogului, cît și de indicația de început, care trimite la un posibil alt dialog, dedicat filosofului, și care ar completa un triptic sofist-om politic-filosof. Să înțelegem că există un raport de contrarietate între omul politic și filosof? [...] Distincția se face atunci cînd știința teoretică este separată în *directivă* și *critică*, între acțiunea de a îndruma și cea de a judeca". La aceasta s-ar adăuga și distincția între cei trei de la începutul dialogului *Sofistul*.

Într-adevăr, la începutul dialogului *Sofistul*, se vorbește de cei trei (sofist, om politic și filosof), dar trebuie să vedem contextul: Socrate îi spune lui Theodoros că un om înțelept precum este prezentat Străinul din Elea, adică un filosof, este perceput de mulțime fie ca sofist, fie ca om politic, fie ca nebun [216c-d]. Socrate redă deci aici percepția mulțimii, fiindcă el continuă: „să fi considerat ei drept un singur lucru ori drept două preocupările acestea, dacă nu drept trei potrivit denumirilor, deosebind astfel trei genuri și atribuind cîte un gen fiecăruia, după nume?" Străinul îi va răspunde: „Nu e nici o piedică și nici nu e greu de răspuns că au fost priviți drept trei" [217a-b]. Aceasta este tema: a decide dacă cele trei denumiri desemnează trei genuri distincte. Prezentarea celor trei

[1] Mihai Maga, „Un exercițiu logic și politic. *Omul politic* al lui Platon", în V. Muscă & A. Baumgarten (coord.), *Filosofia politică a lui Platon*, ed. cit., p. 191.

preocupări nu trebuie luată drept adevăr, întrucît ele sunt opinii, afirmaţii aflate sub semnul probabilităţii, ce urmează a fi adeverite în exerciţiul dialectic. Iar acest exerciţiu, desfăşurat acum nu ca genealogie (precum în *Republica*), ci ca dihotomie, va propune acelaşi personaj ca şi în *Republica*: omul politic din „cetatea ştiinţifică". Cei din alte forme de cetate sunt sofişti, nu oameni politici [303c].

Cred că, în primul rînd, Platon nu a mai scris dialogul despre filosof pentru că nu mai avea ce spune despre acesta după *Republica*. Şi chiar dacă nu ar fi aşa, nu putem să spunem că filosoful vedea o distincţie netă între cele două personaje sprijinindu-ne doar pe faptul că şi-a anunţat o idee. În al doilea rînd, dihotomia din *Omul politic* trebuie luată *con grano salis*, fiindcă ea este un exerciţiu dialectic, aflat, deci, sub semnul probabilităţii. Apoi, între directiv şi critic nu există contradicţie. Socrate se întreabă astfel: „în care dintre aceste două arte trebuie să punem omul regal? Oare, în cea critică, considerîndu-l ca pe unul care *doar* [subl. ns.] reflectează, sau, mai degrabă, vom considera că ţine de ramura directivă, ca unul care comandă?" [260c]. Partea directivă nu o exclude pe cea critică. Diviziunea nu se realizează prin disjuncţii exclusive; cei doi termeni sunt specii ale aceluiaşi gen. Omul politic trebuie pus printre „cei ce au cunoaştere ştiinţifică" [258b].

Interpretarea tradiţionalistă tinde să scoată din Platon un alt tip uman decît recunoaşte chiar ea că a fost acesta: „Platon – susţine Valentin Mureşan – a fost o persoană atrasă mereu în două direcţii opuse, care lui i se păreau convergente: reflecţia filosofică şi ştiinţifică, respectiv viaţa politică"[1]. Tocmai aici este problema: dacă lui Platon aceste două direcţii „i se păreau

[1] V. Mureşan, *op. cit.*, p. 41.

convergente", atunci trebuie să-l interpretăm pornind de la ceea ce i se părea lui atunci, nu nouă acum. În dialoguri, el susține faptul că singurul om abilitat să facă politică este cel ce se preocupă de filosofie; tocmai de această separație fugea și convingerea sa nu era una excentrică sau „nebunească", ci se baza pe un fapt istoric, acela că majoritatea filosofilor de pînă la el au fost oameni politici.

Școlile filosofice postaristoteliciene au redus preocuparea numită *philosophia* la simpla reflecție asupra problemelor de teorie a cunoașterii, logică sau fizică. S-a considerat că, în elaborarea construcțiilor teoretice, prea puțin contează ceea ce este sau ce face gînditorul în realitate, dacă acesta își asumă cel puțin o parte dintre ideile pe care le susține. Asemenea înțelesuri și-au pus amprenta și asupra interpretării filosofiei unui gînditor la care intenția practică este declarată deschis în repetate rînduri. Se pare că Platon nu a scăpat tocmai de ceea ce a respins mai mult: o înțelegere nedialectică.

Filosofia lui Platon propune înainte de toate o atitudine, concurată în epocă atît de ignoranța camuflată prin afișarea unei sumedenii de cunoștințe, specifică sofiștilor, cît și de cea candidă a mulțimii needucate. Semnificativă pentru înțelegerea ei este și atitudinea ironică a filosofului față de modelul teoreticianului care, privind stelele, cade într-o groapă. Trebuie să nu uităm că filosoful Platon era, înainte de orice, un cetățean, orice demers al său fiind sub semnul obligațiilor și angajamentului său politic[1].

Chiar dacă preocuparea cu probleme de ordin filosofic presupunea o anumită abținere de la unele activități cotidiene,

[1] Folosesc termenul *politic* în sensul larg pe care îl avea în Antichitate; putem înțelege prin el și realitatea pe care astăzi o desemnează termeni precum *civic* sau *civism*.

asta nu înseamnă că ea este o asceză, o retragere din lume – o astfel de atitudine apare abia odată cu preluarea de către scepticul Pyrrhon a modelului gimnosofiştilor orientali. Aşa cum atenţionează Guthrie, „se presupune cu prea mare uşurinţă că grecii, în totalitatea lor, credeau într-un ideal de cunoaştere de dragul cunoaşterii, separat de obiectivele practice, şi că disprețuiau artele utile"[1]. Realizările practice erau tot atît de admirate ca şi înţelegerea universului, stadiile progresului material fiind celebrate de toţi gînditorii.

Filosoful „arhetipic" din Antichitatea clasică nu este un individ extramundan. Nu numai că el nu trebuie coborît, ci nu poate fi coborît în cotidian pentru că este deja acolo. El îşi asumă o misiune intramundană, diferenţa faţă de ceilalţi fiind aceea că se întreabă asupra rostului său în cetate, învăţîndu-i şi pe ceilalţi să procedeze astfel. Operînd cu acest înţeles, vom putea să ne apropiem mai mult de sensurile pe care ni le comunică cetăţeanul exemplar care era filosoful Antichităţii clasice.

Într-un studiu recent, Mihai Maci opinează că, odată cu Platon, condiţia filosofului în raport cu cetatea se deplasează: „dacă la început făcea parte integrantă din ea, avînd între altele atribuţii efective de legislator, odată cu Platon, gînditorul se situează la marginea cetăţii, reflectînd asupra structurii şi condiţiei acesteia"[2]. Nu împărtăşesc această idee, fiindcă sunt suficiente locurile în care Platon susţine necesitatea ca filosoful să fie rege sau legislator. Dacă este să ne referim la Platon însuşi, ştim că el nu a stat chiar în marginea cetăţii, ci s-a şi

[1] W.K.C. Guthrie, *Sofiştii*, Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 23.

[2] Mihai Maci, „Încă o dată Platon. Jan Patočka şi grija faţă de suflet", în Vasile Muscă & Alexander Baumgarten (coord.), *Filosofia politică a lui Platon*, Editura Polirom, Iaşi, 2006, p. 212.

implicat în treburile ei. În afară de experienţele politice syracuzane, formarea viitorilor oameni politici era un act politic. Un filosof care susţinea că actul politic este unul paideic nu cred că îl percepea altfel. Cît despre legiferare, la Platon aceasta ia forma cea mai radicală. Nu trebuie să reducem implicarea politică la faptul de a participa efectiv la guvernarea de atunci, mai ales, repet, în cazul unui filosof pentru care politica este în esenţă un proiect educaţional.

Interpretările tematice au redus, de cele mai multe ori, filosofia lui Platon doar la anumite aspecte. Dacă *Theaitetos*[1], de exemplu, ar fi lecturat prin prisma intelectualismului radical cu care adesea este învestit, s-ar putea crede că şi aici Platon continuă un demers de stigmatizare a senzaţiei (şi a universului ei), căreia i-ar refuza orice valenţă cognitivă. Portretul înţeleptului din acest dialog ar putea sprijini o astfel de reprezentare, trimiţîndu-ne cu gîndul spre un ideal gnoseologic şi, implicit, etic. „Omul liber", cel care gîndeşte în tihnă, nu participă la viaţa cetăţii şi refuză să se cufunde în mărunţişurile acestei lumi: „doar trupul i se află în cetate şi umblă, în timp ce gîndirea lui, socotind acestea toate mărunte şi neavînd nici o preţuire pentru ele, zboară, cum spunea Pindar, în adîncurile pămîntului, măsurîndu-i întinderile, ca şi în tăriile cerului cercetînd stelele, scrutînd pe de-a întregul toată alcătuirea firii în orice amănunt al întregimii ei şi neaşezîndu-se niciodată spre a zăbovi pe cele din preajmă" [173e-174a]. Conştient de vremelnicia şi răutatea acestei lumi, căutătorul înţelepciunii va dori să fugă din ea [176b]. Trebuie totuşi să ţinem seama de faptul că această descriere a filosofului este la începutul bătrîneţii, cînd Platon şi-a propus să facă filosofie „în tihnă",

[1] Platon, *Theaitetos*, în *Opere*, vol. VI, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

stare pe care o va abandona în ultima parte a vieţii. Ne putem convinge de acest fapt invocînd recuperarea corporalului din *Philebos*. De asemenea, dacă în *Phaidon* Socrate spunea că ceea ce rîvneşte filosoful timp de o viaţă este cunoaşterea, despre care credea că poate fi dobîndită doar după moarte[1], în *Scrisoarea a VII-a*, redactată cu aproximativ şase ani înainte de a muri, Platon îşi dezvăluie în mod explicit idealul pe care l-a urmărit din tinereţe, acela de a participa la viaţa publică a cetăţii.

Se pare că pe Platon nu l-a vizitat daimonul care îl oprea pe Socrate să se ocupe de treburile cetăţii[2], interesîndu-l mai mult ceea ce poate face şi dobîndi aici decît ceea ce îl aşteaptă după moarte: filosofia nu este o pregătire pentru moarte, cum credea Socrate, ci o pregătire pentru viaţă. Şi dialogul este propus ca o astfel de pregătire. Dacă dominanta vieţii sale a fost filosofia sau contemplarea, atunci aceşti termeni nu trebuie înţeleşi în sensurile pe care o tradiţie filosofică ni le-a propus, adică fără conotaţiile lor practice.

---

[1] Platon, *Phaidon*, în *Opere*, vol. IV, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, 68 a: „Căci ce altceva decât inconsecvenţă ar fi să nu se bucure [adevăraţii filosofi – n.n.] că merg acolo unde pot fără de greş spera să dobândească lucrul la care, mereu iubindu-l, au râvnit timp de o viaţă, cunoaşterea adică, şi să scape de convieţuirea cu acela [adică trupul – n.n.] pentru care au simţit doar duşmănie?".

[2] Platon, *Apărarea lui Socrate*, în *Opere*, vol. I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1975, 31d: „încă de când eram copil – mărturisea Socrate – există un glas care, ori de câte ori se face auzit, mă opreşte să fac ceea ce aveam în gând, dar niciodată nu mă îndeamnă să fac ceva. El este cel care se împotriveşte să mă ocup de treburile cetăţii".

Cu siguranță, atît interpretarea tradiționalistă cît și celelalte cu care ea intră în dispută pe această temă vor avea suficiente elemente care să le dovedească justețea. Dar ele surprind doar aspecte ale platonismului, pentru că dialogurile pe care le invocă aparțin unui întreg constituit prin încercări repetate de a oferi răspunsuri la provocările diversității, prin probări și puneri în dialog ale diverselor variante de construcție. În fond, nu avem un singur portret al filosofului, ci portrete după vîrstele lui Platon: în dialogurile de tinerețe vrea să definească virtutea, în *Phaidon* se întreabă asupra nemuririi sufletului pentru a găsi suportul ontologic al proiectului său politic, în *Republica* guvernează, în *Theaitetos* face, tihnit, dialectică, iar în *Legile* se poartă ca un sacerdot. Toată această evoluție a portretului filosofului este strîns legată de experiențele personale ale lui Platon și exprimă intențiile sale în anumite perioade ale vieții.

Referindu-se tocmai la utilizarea unor concepte inadecvate în interpretarea operei lui Platon, R.M. Hare notează: „Este mult mai sigur să nu-i atribuim lui Platon nici o propoziție care să nu poată fi tradusă în greacă, limba în care el a gîndit. [...] Tot ce putem face pentru a ne situa pe un teren ferm, atunci cînd cuvintele lui sunt neclare sau ambigue, este să ne imaginăm că îl avem ca interlocutor, că îi punem întrebări în greacă, și apoi să speculăm în privința felului în care el ar răspunde în greacă. Dacă urmăm această metodă, vom descoperi că multe dintre distincțiile asupra cărora dorim pe bună dreptate să insistăm, ca filosofi moderni, nu îl interesau"[1]. Bineînțeles, propunerea lui Hare împinge spre extremă ideea fidelității față de textele platoniciene. Avem aici o preluare a

[1] R. M. Hare, *Platon*, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 49-50.

ideii lui Schleiermacher[1], anume că trebuie să ne situăm pe acelaşi nivel cu autorul, atît pe latura obiectivă (cunoscînd limba în care a scris), cît şi pe cea subiectivă (cunoscînd viaţa sa interioară şi exterioară). Însă, dat fiind faptul că, aşa cum recunosc specialiştii în greaca veche şi traducătorii, este posibil ca greaca veche de astăzi să fie diferită de cea de acum peste două mii de ani, mă îndoiesc că ar fi posibilă o interpretare care să nu iasă din cadrele limbii în care a scris filosoful. Ne rămîne să încercăm o compensare a acestei deficienţe printr-o mai atentă abordare a laturii subiective.

Pentru a trece dincolo de distorsiunile pe care o întreagă tradiţie filosofică le-a produs, un prim pas ar putea fi aducerea lui Platon din Pantheon înapoi în cetate, umanizarea sa. Probabil că ne vom apropia mai mult de spiritul filosofiei lui atunci cînd nu o vom mai percepe ca pe o meditaţie în sensul intelectualist, fără surse şi fără finalităţi practice, adică atunci cînd o vom reaşeza acolo unde creatorul ei a conceput-o şi dorit-o: în cetate. Asta nu înseamnă că trebuie să considerăm metafizica platoniciană doar o digresiune, o paranteză a construcţiei platoniciene. Metafizica este un aspect care îşi are locul în proiectul platonician la fel ca şi celelalte.

Platon nu putea fi un filosof aşa cum ni-l prezintă tradiţia intelectualistă. Cred că este mai adecvată abordarea în care operăm cu sensul pe care *philosophia* îl avea atunci, adică antrenînd finalitatea ei practică. Pînă la Platon, *philosophia* nu era o preocupare separată de politică, o scurtă incursiune prin istoria preplatoniciană a termenului dovedindu-ne aceasta. Dintr-o asemenea perspectivă, concepţia politică nu mai apare

[1] Friedrich D.E. Schleiermacher, *Hermeneutica*, Editura Polirom, Iaşi, 2001, pp. 41-42.

ca un capitol al creației filosofului, ci întreaga filosofie apare ca operă politică, cu fireasca ei încărcătură metafizică.

Bibliografie

Aristotel, *Analitica secundă*, în *Organon*, vol. II, Editura IRI, București, 1998.

Aristotel, *Etica Nicomahică*, Editura IRI, București, 1998.

Aristotel, *Metafizica*, Editura IRI, București, 1996.

Aristotel, *Politica*, Editura IRI, București, 2001.

Aristotel, *Topica*, în *Organon*, vol. II, Editura IRI, București, 1998.

Aubenque, Pierre, *Problema ființei la Aristotel*, Editura Teora, București, 1998.

Bréhier, Emile, *Histoire de la philosophie*, Tome premier, *L'antiquité et le Moyen Age*, I: *Introduction – période hellénique*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1926.

Cornea, Andrei, *Platon. Filosofie și cenzură*, Editura Humanitas, București, 1995.

Detienne, Marcel, *Stăpînitorii de adevăr în Grecia arhaică*, Editura Symposion, București, 1996.

Diès, August, „Introduction", în *Platon. Oeuvres complètes*, Tome VI, Les Belles Lettres, Paris, 1932.

Guthrie, W.K.C., *Sofiștii*, Editura Humanitas, București, 1999.

Hadot, Pierre, *Ce este filosofia antică?*, Editura Polirom, Iași, 1997.

Hare, R.M., *Platon*, Editura Humanitas, București, 1997.

Isocrate, „Schimbul", în *Pagini alese din oratorii greci*, vol. I., Editura pentru literatură, București, 1969.

Liiceanu, Gabriel, *Jurnalul de la Păltiniș*, Editura Humanitas, București, 2005.

Lovejoy, Arthur O., *Marele Lanț al Ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, Editura Humanitas, București, 1997.

Maci, Mihai, „Încă o dată Platon. Jan Patočka și grija față de suflet", în Vasile Muscă & Alexander Baumgarten (coord.), *Filosofia politică a lui Platon*, Editura Polirom, Iași, 2006.

MacIntyre, Alasdair, *Tratat de morală. După virtute*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998.

Maga, Mihai, „Un exerciţiu logic şi politic. *Omul politic* al lui Platon", în V. Muscă & A. Baumgarten (coord.), *Filosofia politică a lui Platon*, Editura Polirom, Iaşi, 2006.

Mureşan, Valentin, *Comentariu la „Republica" lui Platon*, Editura Metropol, Bucureşti, 2000.

Parain, Brice, *Logosul platonician*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998.

Platon, *Apărarea lui Socrate*, în *Opere*, vol. I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1975.

Platon, *Phaidon*, în *Opere*, vol. IV, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983.

Platon, *Republica*, în *Opere*, vol. V, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.

Platon, *Scrisoarea a VII-a*, în *Scrisori*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

Platon, *Theaitetos*, în *Opere*, vol. VI, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

Platon, *Timaios*, în *Opere*, vol. VII, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1993.

Schleiermacher, Friedrich D.E., *Hermeneutica*, Editura Polirom, Iaşi, 2001.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ANTON ADĂMUȚ

De-a stînga şi de-a dreapta *Psalmului* 13, 1

On the right and the left side of *Psalm* 13, 1 (Abstract)

This text is intended to eliminate a double difficulty. At least it is what it's intended for. The first one is the left-right distinction from the theological point of view. The second one concerns the Psalm xiii, 1. This text tries to see how the argumentation displays. It is structured to answer the both questions and to see if there is a yes or a no when facing the proposed topic.

Prooemium

Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da nihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo, non est Deus? *Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo nihil majus cogitari potest, intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu ejus est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse.*

S. Anselmi, *Proslogion*, caput II

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1. *Ambiguitas* vs. *Obscuritas* (sau despre cum se poate purta prin întuneric o lumină stinsă)

În *De dialectica*, I, 5, 2, Augustin spune cum că *dialectica est bene disputandi scientia.* Adaugă imediat: *disputamus autem verbis.* Ceea ce vrea să spună în termenii lui: *verba igitur aut simplicia sunt, aut coniuncta.* Şi apoi urmează definiţiile expresiilor simple şi ale celor complexe. Nu insist aici. Merg la capitolul VIII din *De dialectica* şi citesc acolo următoarele: „ceea ce îl împiedică pe auditor să vadă adevărul în cuvinte este fie obscuritatea, fie ambiguitatea. Diferenţa dintre obscur şi ambiguu constă în faptul că în [exprimarea] ambiguă apar mai multe sensuri, dintre care nu ştim pe care să-l preferăm, pe cînd în cea obscură nu apare nimic sau foarte puţin din ceea ce ne aşteptăm să apară. Acolo unde apare cît de puţin [din sensul aşteptat], obscuritatea este asemănătoare cu ambiguitatea"[1]. Apoi, la Augustin, apare o comparaţie, după care spune că există trei tipuri de obscuritate:

– „cînd ceva se dezvăluie simţului [vederii], dar rămîne ascuns spiritului" (Augustin exemplifică: vede cineva o rodie pictată dar nici n-a văzut şi nici nu a auzit vreodată de rodie; ei bine, obscuritatea nu vine din privire/vedere, ci se datorează spiritului);

– „cînd obiectul s-ar revela spiritului dacă n-ar fi ascuns simţului" [vederii], – ca în felul în care avem chipul unui om pictat în întuneric;

– al treilea tip de obscuritate îl avem în momentul în care ceva este ascuns simţului [vederii, de pildă], şi chiar dacă ar fi

[1] Augustin, *De dialectica*, trad. de Eugen Munteanu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 89.

dezvăluit nu ar cîştiga nimic în claritate pentru spirit. Să ne închipuim, exemplifică Augustin, un neiniţiat pus în situaţia de a recunoaşte rodia pictată, dar aşezată în întuneric. E clar, conchide episcopul, acest tip de obscuritate este cel mai obscur dintre toate.

Mare *amator* de Cicero, Augustin cunoaşte bine locul din *Brutus*, XLI, 152 în care se spune despre cum poate fi lămurit ceva obscur prin interpretare: înseamnă a recunoaşte ambiguităţile şi, apoi, a le diferenţia – *obscurum explanare interpretando, ambigua primum videre, deinde distinguere*[1]. Nu mă îndoiesc de faptul că Augustin era „familiarizat" şi cu un alt loc din *Ad familiares*, VII, 24, 1, unde Cicero consemnează o istorioară amuzantă şi care poate fi pusă în legătură cu relaţia *ambiguitas – obscuritas*. Ne spune Cicero că un cetăţean din Roma nu prea suporta vizitele. De aceea se prefăcea că doarme cînd îi soseau musafiri. Într-o bună zi vede pe sub gene cum sclavul său se înfrupta din vinul casei şi-i spune: *Non omnibus dormio*! Adică, vezi bine!, mai închid eu ochii, dar nu pentru toţi.

Schiller, în *Maria Stuart* (a. III, s. 4), îmi pare că punctează relaţia ambiguităţii cu obscuritatea, măcar că îmi este în continuare şi ambiguă şi obscură distribuţia rolurilor (termenilor). Oricum, regina Scoţiei spune reginei Angliei (Elisabeta): „lumea ştie tot ce-i mai rău despre mine, dar pot să mărturisesc că sunt mai bună decît reputaţia mea".

Situaţia prezentată în această introducere vreau să o aplic asupra a două locuri testamentare: distincţia stînga-dreapta şi *Psalmul* 13, 1. Şi nici nu îmi dau seama cum să citesc aici locul din *Ars poetica*, 25 în care Horaţiu spune: *brevis esse laboro, obscurus fio* (mă străduiesc să fiu scurt, dar devin obscur).

[1] Eugen Munteanu, nota 94 la *De dialectica*, p. 201.

Altminteri, faţă cu ambiguitatea şi obscuritatea, logica rămîne aidoma unei femei la care te întorci mereu după varii infidelităţi şi ea, logica, ajunge în final aidoma căsniciei: încetăm de a mai vedea altceva la ea decît neajunsurile. Iar logica îşi bate joc de cei care o complimentează şi face uneori complimente celor pe care-i detestă. Se spune despre Dumnezeu că nu poate schimba logica; doar logicienii pot. E posibil ca tocmai din acest motiv ei să fie atît de folositori încît Dumnezeu le tolerează existenţa.

2. *Bonus scholasticus, malus politicus* (sau despre stînga-dreapta)

Lumea este obişnuită să lucreze cu dihotomii şi aceasta poate pentru că natura gîndirii este diviziunea, multiplul. Gîndirea se aplică naturii şi astfel ea devine un dar făcut acesteia. Gîndirea ne spune că un lucru nu poate exista decît dacă are un opus şi acest fapt se aplică doar lucrurilor create. În virtutea creaţiei credem, de regulă, că există în succedent fracturi de felul: alb-negru, drept-nedrept, frumos-urît, stînga-dreapta etc. Stă în firea omului (a creştinului în special) să asocieze stîngii necredinţa şi dreptei credinţa. Să văd dacă nu cumva este aici un loc obscur, este rostul paragrafului de faţă.

Totul pare să pornească de la un episod evanghelic. Sinopticii (*Matei*, *Marcu*, *Luca*) prezintă episodul avut în vedere: cei doi tîlhari crucificaţi alături de Isus. *Matei* ne spune: „Tot atunci sunt răstigniţi cu el doi tîlhari, unul la dreapta şi altul la stînga" (27, 38; vezi şi *Isaia* 53, 12). Trecătorii, arhiereii, cărturarii şi bătrînii îl insultau, la fel şi tîlharii răstigniţi cu el (*Matei* 27, 39-44). *Marcu* ne spune acelaşi lucru (15, 27) şi completează cum că doar trecătorii şi arhiereii îl insultau, nu şi cărturarii alături de bătrîni (15, 29-

32). La sinoptici, imediat după capitolul şi pericopele care prezintă răstignirea, urmează acelea care vorbesc despre insultele adresate lui Isus. Cine erau aceia care îl batjocoreau? Trecătorii, preoţii cei mai de seamă, cărturarii şi bătrînii, ostaşii (adaugă, singur, *Luca*) şi tîlharii (la *Matei* şi *Marcu*). Numai în *Luca* apare episodul următor: „Unul dintre răufăcătorii răstigniţi îl insulta: «Nu eşti tu Cristos? Mîntuieşte-te pe tine şi pe noi!» Dar celălalt răspundea mustrîndu-l: «Nu te temi nici de Dumnezeu, cu toate că te afli la aceeaşi pedeapsă? Noi, pe drept, căci ne luăm ce-am meritat pentru faptele noastre, dar el n-a făcut nici un rău». Apoi zise: «Isuse, adu-ţi aminte de mine cînd vei ajunge în Împărăţia ta». Isus îi răspunse: «Adevărat îţi spun, astăzi vei fi cu mine în rai»" (*Luca* 23, 39-43; Maxim Mărturisitorul, în *Ambigua*, 55, „scholiindu-l" pe Grigore Teologul, dă o tîlcuire la „De vei fi răstignit cu un tîlhar". Spune: „poate va înceta de a bîrfi Cuvîntul prin purtarea sa, mişcat de cel care-l ceartă, precum a păţit pe cruce tîlharul care a hulit fără ruşine. Căci tăcerea care nu răspunde celui ce mustră este semn al primirii cuvîntului grăit"[1]). Iată cum primul locatar al raiului este un tîlhar, dar *Luca* nu ne mai spune dacă acela care a vorbit în apărarea lui Cristos era aşezat la „dreapta" sau la „stînga" lui, a Mîntuitorului. *Ioan* este şi mai criptic: aminteşte de tîlhari (19, 18), dar nu ne spune nimic despre vorbele lor, ci despre altceva (19, 31-33).

Aceasta este situaţia în Evanghelii. Să coborîm în timpul istoriei sacre şi să urmărim, în locurile exemplare, raportul cu totul obscur „stînga"-„dreapta".

El începe în *Geneză* (13, 5-13) cu o ceartă. Despre Avraam şi Lot este vorba. S-au certat păzitorii vitelor lor şi Avraam îi

---

[1] Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Bucureşti, E.I.B.M.B.O.R., 2006, p. 169.

cere lui Lot să nu se certe şi ei, că doar sunt fraţi. Îi spune patriarhul: „Mai bine desparte-te de mine; dacă tu apuci la stînga, eu voi apuca la dreapta" (13, 9). Şi Lot va apuca la stînga (ceea ce nu-l face în nici un fel ateu!) şi va locui „în cetăţile din Cîmpie, şi şi-a întins corturile pînă la Sodoma" (*Geneza* 13, 12). Un simplu exerciţiu de geografie biblică ne arată că Avraam, rămas în Canaan, e la dreapta, iar Lot coboară spre capătul de sud al Mării Moarte mai jos de deşertul lui Iuda, unde pare să fi fost situată Sodoma. Şi cu Lot ştim ce se întîmplă (*Geneza* 19, 30-38)!

Semnalez alte cîteva locuri despre „stînga"-„dreapta" în istoria sacră tocmai pentru a vedea că accentul cade pe „dreapta":

- „*Dreapta* Ta, Doamne, şi-a făcut vestită tăria" (*Exod* 15, 6);
- „cînd este El la *dreapta* mea, nu mă clatin" (*Psalmi* 16, 8);
- „nu braţul lor i-a mîntuit, ci *dreapta* Ta" (*Psalmi* 44, 3);
- „Eu te sprijin cu *dreapta* mea binevoitoare" (*Isaia* 41, 10);
- „Dacă mîna ta cea *dreaptă* te va face să cazi în păcat, taio" (*Matei* 5, 30). Mai amintesc: *Marcu* 16, 19; *Ioan* 21, 6; *Fapte* 2, 33; *Romani* 8, 34; *Efeseni* 1, 20, şi am făcut doar o selecţie!

Mai insist asupra a două pericope din *Matei*. Prima e în legătură cu cererea mamei fiilor lui Zebedeu (20, 20-22): „Atunci veni la el mama fiilor lui Zebedeu împreună cu fiii săi şi se plecă dinaintea lui, ca să-i ceară ceva. El o întreabă: «Ce doreşti?» Ea răspunse: «Spune ca aceşti doi fii ai mei să şadă unul la dreapta ta şi celălalt la stînga în Împărăţia ta». Isus răspunse: «Nu ştiţi ce cereţi»". Şi nu ştiau!

Apoi, în capitolul despre judecata viitoare (*Matei* 25, 31-46), se arată cum va despărţi Isus neamurile; o va face asemenea păstorului care desparte oile de capre – „şi va pune oile la dreapta sa, iar caprele la stînga" (*Matei* 25, 33). Celor de

la dreapta le va spune: „Veniţi binecuvîntaţii Părintelui Meu, moşteniţi Împărăţia pregătită pentru voi" (*Matei* 25, 34). Le va spune şi celor de la stînga ceva: „Plecaţi de la mine blestemaţilor, în focul cel veşnic" (*Matei* 25, 41).

Cît despre tîlharul de la dreapta, bunul tîlhar, el e cel din urmă om pe care l-a convertit Isus atunci cînd încă mai îmbrăca trupul de carne. Un text apocrif (*Evanghelia lui Nicodim*, „Prolog", X, 2) păstrează numele tîlharului[1].

În cartea a IV-a din *De fide orthodoxa* (cap. 12), Ioan Damaschin vorbeşte despre motivele închinării către Răsărit. Spune Damaschinul că nici la întîmplare şi nici fără de motiv

---

[1] Giovanni Papini spune, în *Viaţa lui Isus*, că Biserica l-a primit printre sfinţii săi, pe temeiul acelei făgăduinţe a lui Cristos, sub numele de Dismas. Cf. Giovanni Papini, *Viaţa lui Isus*, Editura „Ago-Temporis", Chişinău, 1991, pp. 324-326. Evangheliile canonice nu dau numele celor doi tâlhari. Numele lor apare în *Evanghelia lui Nicodim* şi în *Evanghelia arabă a copilăriei lui Isus*, XXIII, unde se arată şi de ce un tâlhar a fost mântuit iar celălalt nu. În ultima Evanghelie amintită, tâlharul bun se numeşte Titus, cel rău – Damachus. Cultul bunului tâlhar va cunoaşte o largă răspândire din Orient şi până în celălalt capăt cardinal (*Evanghelii apocrife*, Editura Polirom, Iaşi, 1999, pp. 111, 125, 190, 213-214, 218). Cum e cu poziţia în *Evanghelia arabă a copilăriei lui Isus*: „Cei doi tâlhari se numeau Titus şi Damachus... Când a văzut Maria ce mare bine le-a făcut tâlharul, i-a zis: Domnul Dumnezeu te va sprijini cu dreapta Sa şi-ţi va ierta toate păcatele! Iar Domnul Isus i-a răspuns Maicii Sale: O, Mamă, peste treizeci de ani, când iudeii mă vor răstigni în Ierusalim, aceşti doi tâlhari vor fi ridicaţi pe cruce împreună cu mine: Titus, la dreapta, iar Damachus, la stânga mea. Şi-n ziua următoare Titus va intra înaintea mea în Paradis" (*Ibidem*, p. 111). În *Evanghelia lui Nicodim* tâlharii se numesc Dismas – cel bun şi Gestas – cel rău (*Ibidem*, p. 125).

alegem a ne închina către Răsărit. Motivele? Ne închinăm lui Dumnezeu într-un chip dublu după felul dublei noastre alcătuiri: fire văzută/ sensibilă şi nevăzută/spirituală. Lui Cristos îi arondăm Răsăritul spre închinăciune. Alungat din Eden, care era aşezat spre Răsărit, Adam locuieşte la Apus, cu Răsăritul în dreapta lui; cortul lui Moise avea catapeteasma către Răsărit şi seminţia lui Iuda, mai cinstită, era aşezată în acelaşi spaţiu răsăritean. Răstignit, Isus privea spre Apus iar la Înălţare a pornit către Răsărit. Fulgerul se vede dinspre Răsărit şi tot aşa va fi şi venirea Fiului (*Matei* 24, 27; *Luca* 17, 24). Dacă-l aşteptăm pe Isus, nu ne putem închina către Apus. Ca poziţie, în Scriptură, a privi la dreapta înseamnă a privi dinspre apărător şi locul apărătorului este locul lui Dumnezeu. Păcătoşii merg spre stînga, dreapta are sens activ, fiind simbolul stabilităţii şi al autorităţii[1].

---

[1] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicţionar de simboluri*, vol. I, Editura Artemis, Bucureşti, 1994, pp. 464-468. Vezi şi Maurice Cocagnac, *Simbolurile Biblice. Lexicon teologic*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, pp. 92, 231. Analizând mitul din perspectiva „limbajului furat" şi a „cuvântului depolitizat", Roland Barthes poziţionează mitul la stânga şi la dreapta. Principalele figuri ale mitului *la dreapta* (sau formele retorice ale mitului burghez, după Barthes) sunt:

a. vaccinul: „numesc asta acea figură mitologică şi care constă în a pune două contrarii şi de a le balansa astfel încât să le respingem pe amândouă";

b. privarea de istorie: „mitul lipseşte obiectul de care vorbeşte de întreaga lui istorie. În mit istoria se evaporă" (consecinţa, în final, ţine de ceea ce îl face pe om iresponsabil);

c. identificarea: „micul burghez este un om incapabil de a şi-l imagina pe celălalt (Altul). Dacă el, celălalt, i se prezintă, micul burghez îl ignoră şi îl neagă sau, mai bine, îl transformă în el însuşi";

Secolul al XII-lea, şi prin Anselm, dezvoltă arta de a filosofa – *intelligentia spiritualis* şi debutează într-o atmosferă de sărbătoare: releagă pămîntul cerului şi îşi află caracterizarea în universalitate. La nivelul ideilor, secolul al XII-lea este creator, după cum este pasional în ceea ce priveşte implicarea persoanei. Vrea, pe scurt, să redea Scriptura Scripturii. Iată locul în care se strecoară una din cele mai obscure trimiteri anselmiene. Este vorba de *insipiens*.

3. *Insipiens et persona, seu de numero stultorum*

Am ales să preiau, chiar dacă pe dos, titlul celui de-al treilea subcapitol din capitolul trei al lucrării lui Alexander Baumgarten[1]. Cred că în jurul lui *insipiens*, ca loc obscur, pot bascula interpretările anselmiene.

---

d. tautologia: „atestă o profundă neîncredere faţă de limbaj. Dar orice refuz al limbajului este ceva mort. Tautologia întemeiază o lume moartă, imobilă";

e. ninismul: nici una, nici alta, caz în care nu mai am nici un criteriu axiologic în afara criteriului ninist însuşi. Numai că acest criteriu frizează figura care-l precede;

f. cuantificarea calităţii: „figura aceasta străbate toate figurile precedente. Reducând calitatea la cantitate, mitul face o economie de inteligenţă";

g. constatarea: „mitul tinde spre proverb. Ideologia burgheză investeşte aici interesele ei esenţiale: universalismul, refuzul de a explica, ierarhia inalterabilă a lumii. Dar avem de distins acum limbajul-obiect de meta-limbaj" (Roland Barthes, *Mythologies*, 1957, pp. 239, 259, 260, 262, 263). *Vide supra*, cap. I, „Note", nota 153, precum şi *infra*, cap. V, Note, nota 3.

[1] Alexander Baumgarten, *Sfântul Anselm şi conceptul ierarhici*, Editura Polirom, Iaşi, 2003, pp. 88-91.

Vreau să dezvolt, intenţionat, această problemă a exegezei patristice şi medievale în jurul *Psalmului* 13, 1 (52, 1).

Multă lume a constatat inadvertenţe între o serie de trimiteri din textele Sfinţilor Părinţi şi textul sacru. La Augustin şi Toma, lucrul este cel mai evident. De unde faptul acesta? Din aceea că mai toţi Părinţii şi doctorii citau din memorie şi rareori aveau nevoie de a confrunta propria lor memorie cu textul sacru. Este şi cazul lui Anselm în ceea ce priveşte citarea ca atare, nu şi imprecizia ei. E un fapt cert că Părinţii şi doctorii mari (şi nu numai) cunoşteau la perfecţie Biblia, şi constatarea aceasta nu are, în sine, nimic nou. Ce vreau să spun este că autorii timpurilor pe care îi am în vedere au un raport spontan, intuitiv, cu textul sacru. Abia acum intervine o problemă, anume că raporturile lui Anselm cu exegeza biblică a timpului său sunt mai puţin puse în lumină. Pe de altă parte, este la fel de adevărat că opera anselmiană se pretează mai puţin apropierilor de acest gen şi nici măcar Anselm nu este prea darnic, în ceea ce-l priveşte, cu remarci metodologice faţă cu interpretarea Scripturii. Mai este însă un aspect în joc: la sfîrşitul secolului al XI-lea, exegeza biblică nu suferise reînnoirea care, cîteva zeci de ani mai tîrziu, va provoca îmbogăţirea şi diversificarea unui astfel de tip de exegeză – cea biblică. O tradiţie exegetică exista însă, şi încă una foarte serioasă, fie de ar fi să amintesc aici pe Origen, Augustin, Isidor al Sevillei sau Raban Maur (Rhabanus Maurus, elev al lui Alcuin şi episcop de Mainz – secolul al IX-lea). E de semnalat, ca o atitudine tipic anselmiană, că arhiepiscopul de Canterbury nu recurge decît rareori, şi nici măcar atunci într-o manieră explicită, la aşa ceva chiar dacă (sau tocmai de aceea!) sursele sale sunt atît de frecvent cele patristice. Aici intervine un *topos* tipic anselmian: *Anselm preia textele sacre după sensul lor cel mai simplu*; nu încearcă să clarifice vreun citat

(pericopă) consultînd autorităţi, deşi e neîndoios că el cunoştea comentariile făcute de astfel de autori.

Locul obscur asupra căruia vreau să mă întreb în continuare ţine de una din cele mai cunoscute citări pe care Anselm le-a făcut. E locul în care, de altfel, se întemeiază proba din *Proslogion* (cap. II): *dixit insipiens in corde suo: Non est Deus* (*Psalmul* 13, 1/52, 1). Comentează Gilbert Dahan: examenul tradiţiei patristice şi medievale ne arată că afirmaţia „nesocotitului" (*insipiens*) este înţeleasă cel mai adesea într-un sens relativ (restrictiv), şi ne conduce la a ne întreba de ce Anselm nu a reţinut aceste interpretări şi a dat afirmaţiei „nesocotitului" un sens absolut? Apoi, e de văzut dacă modul în care utilizează Anselm *Psalmul* 13, 1 are vreo influenţă în exegeza însăşi[1].

Cîteva precizări preliminarii au în vedere răspunsul la întrebarea: cum se citeşte un fragment din Biblie? Avem aici, pe scurt, aşa-numita „urcare exegetică" în şapte trepte:

a. critica textuală (bazată pe metoda comparativă);

b. traducerea ca atare (varianta pentru care optez);

c. analiza structurală (unitate de timp, loc etc.);

d. analiza redacţională (cum îşi redactează, de pildă, evanghelistul textul: genealogic, evenimenţial etc.);

e. căutarea izvoarelor (documente, mărturii, tradiţii);

f. critica istorică (este cineva care confirmă?);

g. actualizarea („adun" mesajul în mine şi văd de cine sunt mai apropiat, de Isus, de cel demonizat/exorcizat, de ucenici etc.).

---

[1] Gilbert Dahan, „En marge du Proslogion de Saint Anselm: l'exégèse patristique et médiévale du Psaume 13,1", în *Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age*, 57, 1991, p. 12.

În rezumat, şi asta ca o opţiune personală, reduc cele şapte trepte la patru, pe care le numesc:

a. *text* (psalmul ca atare, în cazul de faţă);

b. *con-text* (ceea ce numesc aici şi acum „circularitatea internă");

c. *pre-text* (asta numesc eu „circularitatea externă");

d. *re-text* (cum pot deveni *eu* martor al mesajului de-a lungul căruia am călătorit).

Psalmii, pentru că ei sunt aici în joc, apar cel mai des citaţi în Noul Testament, şi ei sunt ai tuturor oamenilor şi ai tuturor situaţiilor. La drept vorbind, nimeni nu poate să nu se regăsească în Psalmi[1]. Premisa mea faţă cu ideea de circularitate ţine de un soi de raportare la profeţi, anume că profeţii sunt martorii Vechiului Testament care-şi amintesc despre viitor. Să exemplific cele patru etape la care le-am restrîns pe cele şapte dintîi:

a. *textul*: este psalmul ca atare (13, 1);

b. *con-textul* (sau „circularitatea internă"): *Psalmul* 13, 1 trimite la *Psalmul* 10, 4 (trecut) şi la *Psalmul* 52, 1 (viitor).

---

[1] Atrag atenţia asupra unei situaţii tehnice: numerotarea psalmilor. Este vorba despre dubla numerotare a Psaltirii cauzată de împărţirea psalmului 9 în 9 şi 10 în textul evreiesc, în timp ce textul grec şi latin păstrează o variantă unitară. Astfel, textul evreiesc află psalmii cu nesocotitul la numerele 14, 1 şi 53, 1, în vreme ce versiunea greacă şi latină îi plasează la 13, 1 şi 52, 1. Sintetic, lucrurile stau astfel: în Biblia ebraică, numerotarea psalmilor de la *Psalmul* 10 la 148 este cu un număr înainte faţă de Septuaginta şi Vulgata, care unesc *Psalmii* 9 şi 10, la fel unesc *Psalmii* 114 şi 115, dar împart în două *Psalmii* 116 şi 147. De regulă, domeniul ştiinţific foloseşte numerotarea evreiască, dar, întrucât exegezele patristice şi medievale merg, mai curând, pe cealaltă variantă, am preferat-o pe aceasta din urmă.

Asta numesc circularitate în interiorul psalmilor (*n.b.* – o circularitate care nu închide, aşa cum se va vedea, căci *Psalmul* 52, 1 va fi asociat lui Titus şi anului 70 e.n., anul dărîmării Templului);

c. *pre-textul* (sau „circularitatea externă"): *Psalmul* 13, 1, trimite la *Facerea* 6, 11-12 (trecut) şi la *Romani* 3, 10 (viitor). Iată *pre*-textul, ceea ce vrea să spună caracterul intenţional ascuns în orice acţiune care vizează ceva (pre-text = *intentio* = mîntuire);

d. *re-textul* este revenirea la text din afara lui după ce, cumva, a fost „experimentat".

Apare aici o problemă. De ce *Psalmul* 52, 1 reia *Psalmul* 13, 1? E problema memoriei legată de actul profetic, căci memoria e solidară cu timpul (căderi, ridicări, idolatrie, ipocrizie. Căci omul cade o dată, dar, din fericire, nu şi definitiv. În blestemul veterotestamentar dimensiunea esenţială ţine de reversibilitatea şi caracterul nedefinitiv al blestemului însuşi). Despărţirea este definitivă, dar reversibilă, ceea ce vrea să spună că omenirea este vinovată, este pedepsită, dar nu definitiv blestemată. Condiţia umană nu este sistematic negativă, căci darurile făcute de Dumnezeu lui Adam nu sunt în întregime abolite. Apoi, dacă am în vedere că psalmii de la 1 la 41 sunt psalmi ai genezei (al căror subiect predominant este căderea), iar psalmii de la 42 la 72 sunt dintre aceia ai exodului (incluzînd ideea de idolatrie), pare că intervenţia „nesocotitului" (a lui *insipiens*) nu este întîmplătoare. Mai mult, psalmii cu pricina (13, 1/52, 1; adică 14, 1/53, 1 în textul evreiesc) aparţin psalmilor sapienţiali şi în cadrul lor cei nelegiuiţi (*infideles/ insipientes*) sunt supuşi unei satire dure. Situaţia repetitivă a psalmilor amintiţi nu este singulară.

Anumiţi psalmi, în întregime sau în parte, apar în mai multe locuri din Psaltire[1].

Să revin la textul în cauză: *dixit insipiens in corde suo: Non est Deus* (*Psalmul* 13, 1/52, 1). Termenul *insipiens* e suficient de obscur. Variantele în care termenul *insipiens* apare în traducerile autohtone din Scriptură sau din Anselm sunt: „nebunul", „ignorantul", „smintitul", „nesocotitul". Să încerc să le urmăresc pe cît e cu putinţă.

Termenul ebraic căruia *insipiens* îi corespunde este *nabal*. Numai „necredinciosul agresiv" este numit *nabal* (ca în *1 Samuel* 25, 25; *Psalmul* 13, 1/52, 1; *Isaia* 36, 5-6), precum şi „nebunia încăpăţînată", aceea a „batjocoritorului" (*Proverbe* 1, 22; 14, 6; 24, 9). În rest, în Vechiul Testament nebunia este:

- „prostie curată" (*Proverbe* 10, 14; 14, 15; 18, 13);
- „prostie culpabilă" ca fiind desconsiderarea adevărului şi a disciplinei lui Dumnezeu (*Proverbe* 1, 7).

Omul neîncercat, cel uşor de amăgit, nu este doar „fără minte" (*Proverbe* 7, 7), este nebun, şi nebunul de acest tip nu are de făcut doar un efort mintal, ci şi o alegere morală, spirituală. În afara primelor două situaţii pe care le-am amintit, *nabal* suportă vocabule interschimbabile.

---

[1] Pe lângă *Psalmii* 13/52 (14/53), mai avem următoarele situaţii: 39, 13-17 / 69 (40, 13-17 / 70); 56, 7-11 plus 59, 6-13, care fac împreună *Psalmul* 107 (57, 7-11, plus 60, 6-13, care fac împreună *Psalmul* 108). În paranteză am trecut numerotarea din textul evreiesc. Cealaltă numerotare ţine de *Vulgata / LXX*. Vezi: Gianfranco Ravasi, *Introducere în Vechiul Testament*, Manuale de bază PIEME, nr. 2, 1991, pp. 121-130; Percă Mihai, „Cărţile sapienţiale", în Petru Sescu (coordonator), *Introducere în Sfânta Scriptură*, Editura Sapientia, Iaşi, 2001, pp. 113-120; *Dicţionar Biblic*, Societatea Misionară Română, Editura „Cartea Creştină", Oradea, 1995, pp. 1087-1093.

În Noul Testament avem, pentru „nebun", doi termeni: *aphron* (cu un prefix de privaţie şi care poate însemna: „lipsit de sentimente" – cu sensul de a pierde un statut şi, în al doilea rînd, *aphron* este acela care şi-a pierdut raţiunea, judecata. Cel de-al doilea sens corespunde şi celui „furios" sau „nebun" [de furie], precum şi „smintitului", „nesocotitului", „dementului") şi *moros*. În *Marcu* 5, 22 Cristos avertizează că a eticheta pe cineva *moros* are în vedere o conotaţie spirituală şi morală faţă cu actul unei alegeri. Paul foloseşte vocabula *moros* (*I Corinteni* 1, 25, 27) şi prin ea îi are în vedere pe cei necredincioşi care au evaluat în mod eronat planurile lui Dumnezeu. În *Luca* 11, 40 sensul „nebunului" (*aphron*) are în vedere incapacitatea unui om de a percepe lucrurile în felul în care ele şi sunt. Un alt sens al „nebuniei" în Noul Testament este acela de „alegere nerentabilă" (*Luca* 12, 20; *Romani* 1, 21).

În Noul Testament mai ales, „nebunia" e de pus în legătură cu necredinţa (răzvrătirea, neascultarea) şi termenii din *LXX* sunt: *apistia* (o stare a minţii care denotă lipsa de încredere) şi *apeitheia* (răzvrătirea ca atare, căci păcatul creştinului nu este ignoranţa, ca la greci, ci neascultarea). Prin urmare, expresia practică a necredinţei este neascultarea (*Evrei* 3, 12).

În *1 Samuel* 25, 1-36, *nabal* este nume propriu, şi acest Nabal este aspru cu David (ca o coincidenţă, *Psalmii* 13, 1/52, 1 sunt ai lui David)[1].

---

[1] Vezi *Dicţionar Biblic*, ed. cit., pp. 798, 884, 889, 899-900. Amintesc aici şi lucrarea lui Teodor Baconsky, *Râsul patriarhilor*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996, mai ales pp. 102-105, 342-351. Smintitul este lipsit de judecată după cum „*moria* neotestamentară exprimă uneori contrariul, şi anume acea judecată abundentă care nu conotează abuzul speculativ, ci exerciţiul unei

Vulgata, am văzut, uzează de termenul *insipiens*. Prepoziţia *in* cu acuzativ (nu cu ablativ) înseamnă, printre altele, şi „contra" (ca în *impetus in hostem*), iar *sipiens* îşi are rădăcina în *sapio, ere*[1].

---

harisme profetice" (p. 342). Profetul anunţă pe nebunii întru Cristos, iar *Osea* 9, 7 ne spune că inspiratul delirează şi profetul este nebun. Firește, comportamentul „nebunilor" diferă de acela al profeţilor. În Vechiul Testament, *moros* este o insultă; în Noul Testament avem şi conotaţia teologică legată de „răsturnarea valorilor" înfăptuită de Cristos (pp. 342, 344). Iar „la nivelul evoluţiei mistice a kerigmei, un lucru este limpede: *moros* va deveni *salos*, săracul cu duhul se va schimba în profet îndată ce-şi va asuma pomenita răsturnare a valorilor" (p. 344).

[1] Încerc aici o corespondenţă: *sapiens, sapientis* înseamnă „înţelept", „priceput". Înţelepciunea o asociez grecescului *theōría*, iar priceperea grecescului *téchnē*. Am în vedere faptul că, prin corespondenţa pe care o invoc la început, virtutea (*areté*) e o excelenţă binar distribuită: ea este şi a trupului (a avea *areté* în picioare, aşa cum are Achile la Homer), şi a sufletului (înţelepciune, curaj, cumpătare). Oricum, *insipiens* se originează în „a nu şti socoti", de unde „nesocotitul", variantă agreată de Alexander Baumgarten, faţă cu o alta: „smintitul", folosită de Gheorghe Vlăduţescu (*Proslogion*, traducere de Gheorghe Vlăduţescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1997) şi Vasile Sav (Augustin, *De libero arbitrio*, traducere de Vasile Sav, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002; Augustin citează locul din *Psalmi* în cartea a II-a, 2, 5). Înclin să cred că „nebunul" nu este acela care şi-a pierdut raţiunea, ci acela care a pierdut totul în afară de raţiune. Or, în afară de raţiune se mai poate pierde numai credinţa. Asta înseamnă, dincolo de exerciţiul etimologic, şi poate chiar împotriva lui, a „nesocoti" pe Dumnezeu şi a „sminti" lucrurile.

Un etimon intermediar propune Constantin Noica plecînd de la slavonul *smenit*[1].

---

[1] Constantin Noica, *Rostirea filozofică românească*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970, p. 87. Pe de altă parte putem afla pentru „nesocotit" nu termenul slavon *smenit*, ci pe acela de *bezumen*. *Smena* înseamnă „schimbare", cu sensul de „a lua locul cuiva", dar termenul *smenit*, ca atare, nu aparţine textului Psaltirii în slava veche. *Smenit* e o licenţă a traducătorilor autohtoni. Altminteri, în varianta Noica, sensul se păstrează, numai că prin extensie, nu prin intensie. Acelaşi sens e de regăsit în *Biblia* lui Şerban Cantacuzino şi, cred, locul excelent în care problema este rezolvată e de aflat în versiunea aramaică a Vechiului Testament unde pentru *Non est Deus* apare: „Dumnezeu nu are nici o putere pe pământ". Este vorba, prin urmare, de necunoaşterea *prezenţei* lui Dumnezeu pe pământ, şi totul se învârte în jurul acestei prezenţe/ absenţe (vezi traducerea lui Gheorghe Vlăduţescu la *Proslogion*, nota 1, pp. 108-109). Dosoftei, după opinia mea, traduce în felul cel mai fericit *Psalmii* în cauză. Iată cum sună la el *Psalmul* 13,1 (spun că în *Psaltirea* lui Dosoftei, 13,1 este numerotat 13,1-4):

„Zîsă întru sine cel fără de minte,
'Ntr-a sa nebunie, deşerte cuvinte.
Zîsă că nu este Dumnezău să vază,
Să le ia de samă cine ce lucrează".

Psalmul 52,1 (52,1-4 la Dosoftei) arată astfel:

„În inemă-ş zîce cel fără de minte,
Precum i să place, deşerte cuvinte.
Zîce că nu este Dumnezău să vază
Şi să ia aminte cine ce lucrează".

(Dosoftei, *Psaltirea în versuri 1673*, Ediţie critică de N.A. Ursu, Mitropolia Moldovei şi Sucevei, Iaşi, 1974, pp. 91, 363). Într-o altă traducere, a lui Vasile Militaru, traducere făcută în 1933, *Psalmul* 13, 1 sună astfel:

Ca să sistematizez lucrurile spun că, faţă cu *insipiens*, sunt cel puţin patru tipuri de interpretări[1].

3. 1. Interpretarea de tip istoric

Prima ar fi interpretarea de tip istoric, reprezentată de antiochieni, mai ales Teodor de Mopsuestia şi Teodoret de Cyr. Cei doi văd în *insipiens* pe regele asirian Sanherib sau pe un oficial asirian, pe nume Rabşache, trimis de Sanherib pentru a-i cere lui Ezechia să predea Ierusalimul. Teodoret de Cyr spune că începutul psalmului 13 convine vorbelor lui Sanherib şi Rabşache şi care ţin lui Ezechia un discurs impios în care este pusă sub semnul întrebării atotputernicia divină (*Isaia* 36, 18-20).

De tip istoric este interpretarea şi într-un comentariu atribuit lui Beda cel Venerabil, comentariu, în realitate, de pe la 1150,

---

„Zis-a cel nebun, în sine: «Nu e nici un Dumnezeu!»
Oamenii, prin a lor fapte, cad mereu mai jos, mereu!
Între ei nu e nici unul care binele să facă,
Nu-i nici unul plin de milă, ca lui Dumnezeu să-i placă"

Psalmul 52 cuprinde cele *pentru* versete în numerotaţia 52, 1-2 (*Psaltirea în versuri*, traducere de Vasile Militaru, Editura „Lumină din Lumină", Bucureşti, 2000, pp. 28, 91).

Ca să închei, *bezumen*, ca adjectiv, are corespondentul grec în *aphron* şi latin în *demens* şi ar însemna „cel fără minte", „prost", „nepriceput". *Bezumen* e un cuvânt compus în care *bez* este o formă privativă (înseamnă „fără") şi privează de „a gândi", „a crede": *mîniati* (Fr. Miklosich, *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*, Vindobonae, 1862, p. 17; Pandele Olteanu, coordonator, *Slava veche şi slavona românească*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1975, p. 406).

[1] Preiau această sistematizare din Gilbert Dahan, *loc. cit.*, pp. 11-25.

şi presupusul Beda pare aici îndatorat lui Ieronim. În comentariu se spune: *Haec Ezechias contra Rabsacen loquitur.*

Regăsim acest tip de interpretare tîrziu, în secolul al XIII-lea, la Nicolas de Lyre[1]. În parte, Nicolas de Lyre va „recuza" interpretarea istoristă a lui *insipiens* pentru a se ralia unei interpretări „literale" mai vechi. E vorba de „literalismul" comentatorului evreu Salomon bar Isaac (mai cunoscut sub numele Rashi, 1040-1150), rabin în oraşul natal Troyes şi considerat cea mai mare autoritate a timpului în Talmud. După Nicolas de Lyre: *Rabi Salomon exponit hunc psalmum de Nabuchodonosor, qui blasphemonit Deum Israel verba et facto.* Rashi notează prezenţa a două texte similare în Psaltire şi spune că *Psalmul* 13/14 e în legătură cu Nabucodonosor, iar *Psalmul* 52/53 e de pus în legătură cu Titus Flavius Vespasian care în august 70 e.n. cucereşte Ierusalimul. Pînă la urmă, comentatorii evrei nu sunt unanimi faţă cu acest loc. Gilbert Dahan aminteşte cel puţin trei puncte de vedere:

a. comentariul *Midrash Tehlim* (cel mai tîrziu din secolul al XIII-lea[2]) identifică pe *insipiens* cu Esau (şi Esau însuşi simbo-

---

[1] E de spus aici că secolele XIII-XV sunt caracterizate printr-un avânt exegetic în spaţiul universitar medieval, mai ales la Paris. Tipul acesta de exegeză, oarecum mai libertin, nu e apreciat în centrele de studii ale ordinelor călugăreşti. E vorba mai ales de dominicani (Hugues de Saint-Cher, Toma din Aquino) şi franciscani (William Middletown şi Nicolas de Lyre). De altfel, dominicanii, care au vrut să creeze în 1308 centre specializate de studii biblice, au renunţat încă din 1312 din pricina prea marelui prestigiu al teologiei speculative a timpului (vezi Guy Lobrichon, articolul „Biblia", în Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *Dicţionar tematic al Evului Mediu Occidental*, Editura Polirom, Iaşi, 2002, pp. 52-54.

[2] Gilbert Dahan, *loc. cit.*, nota 12, p. 13.

lizează pe cei pe care Dumnezeu nu i-a ales) sau cu „neamurile" care au distrus Templul. Cît priveşte *Psalmul* 52/53, comentariul acesta interpretează termenul *nabal* ca fiind un nume propriu;

b. David Qimhi (1160-1235) afirmă în comentariul propriu că lui *insipiens* îi corespund „neamurile" care persecută pe Israel gîndind în inima lor că nu există Dumnezeu şi nici vreun judecător pe lume care să plătească fiecăruia după faptele lui;

c. în fine, Abraham ibn Ezra (1089-1164) vede în *insipiens* savantul rătăcit[1].

Comentariului literal făcut de Nicolas de Lyre i se adaugă unul moral în care *insipiens* este acela care se încăpăţînează în rău (*obstinato in malis*); acest *obstinato* acţionează de parcă Dumnezeu nu l-ar vedea şi nici nu l-ar putea pedepsi.

Două puncte de vedere asemănătoare (între ele, nu cu cele de mai sus) aflăm la Hugues de Saint-Cher şi Ludolphe Călugărul. Primul, pe linia interpretării morale a *Psalmului* 13, vede în *insipiens* pe „păcătos", pe acela care nu posedă adevărata înţelepciune (*vocat peccatorem insipientem, quia veram sapientiam non habet*); al doilea spune: *Propheta loquitur de quolibet peccatore obstinato in malis suis,* iar *peccatore obstinato in malis suis* sunt evreii şi păgînii[2].

3. 2. Interpretarea ca polemică antisemită

Al doilea tip de interpretare (împărtăşit de majoritatea comentatorilor medievali) vede în *insipiens* pe evreul ce refuză

---

[1] Trebuie remarcat că aceste exegeze nu au avut câtuşi de puţin influenţă asupra comentatorilor creştini, deoparte lăsând pe Nicolas de Lyre. Printr-un şir de replici, Nicolas de Lyre va fi respins din perspectiva literalismului practicat de Paul de Burgos (evreu convertit) care, la rându-i, va fi recuzat de Matthias de Thuringia.

[2] Gilbert Dahan, *loc. cit.*, notele 18 şi 20, p. 14.

să recunoască divinitatea lui Cristos, de unde şi polemica antisemită a exegezei medievale faţă cu *Psalmul* 13[1]. Apare în acest loc următoarea problemă: de unde provine interpretarea antisemită a *Psalmului* 13 de vreme ce în textul însuşi nimic nu pare a justifica această interpretare? Ebraicul *nabal* e tradus în *Vulgata* prin *stultus* (de şase ori), prin *insipiens* (tot de şase ori), o dată prin *fatuus* şi încă o dată prin *ignavus*[2]. Nu e de trecut cu vederea că Părinţii, fie greci, fie latini, nu comentează, toţi, în sens antisemit, *Psalmul* 13. Un caz particular, printre Părinţii greci, e Origen, dar nu cu privire la *Psalmul* 13, 1, ci cu privire la *Psalmul* 52, 1, caz în care face o aluzie la „neamul nesocotit care neagă divinitatea lui Cristos", dar Origen nu precizează nici măcar aici că ar fi vorba de poporul evreu. Iar în una din omilii, cînd Origen trimite direct la *Psalmul* 13, 1, este amintit regele Egiptului. Origen comentează: „s-ar putea vedea în regele acesta diavolul, acel nebun care a zis întru inima sa: «Nu este Dumnezeu»"[3].

De cealaltă parte, Ieronim se mulţumeşte să noteze că ebraicul *nabal* este corespondentul lui *insipiens*[4]. În spaţiul latin, un Augustin, în *Enarrationes in Psalmos*, dă următoarea

---

[1] Petrus Cantor (Dascălul) scria: *Dixit insipientis iudaeus in corde suo: hic homo, scilicet Christus, non est Deus, quia non credebat eum esse Deum* (*ibidem*).

[2] Gilbert Dahan, *loc. cit.*, nota 27, p. 15. Aflăm la această notă corespondenţa termenilor din textul ebraic în *Vulgata*. *Stultus* apare în *Deuteronom* 32, 6; 32, 21; *Iov* 30, 8; *Proverbe* 17, 7; 30, 22; *Isaia* 32, 6. *Insipiens* e de aflat în *Psalmi* 13, 1 (52, 1); 39, 9; 74, 18; 74, 22; *Isaia* 32, 5; *Ieremia* 17, 11. *Fatuus* apare în *Proverbe* 17, 21, iar *ignavus* în *2 Samuel* 3, 33.

[3] Origen, *Omilii la Cartea Ieşirii*, în *Scrieri alese*, partea întâia, EIBMBOR, Bucureşti, 1981, p. 60.

[4] Gilbert Dahan, *loc. cit.*, nota 31, p. 16: *insipiens in hebraeo Nabal positum est.*

explicaţie: termenul *imprudens* trimite la „păgîni" („neamuri"), în timp ce expresia *filios hominis* (*Psalmul* 13, 2) desemnează pe evrei, iar dintre evrei (comentează Cassiodor, Petru Lombardul, Gilbertus Porretanus, Petrus Cantor), Augustin are în vedere pe iudeii de dinainte de Cristos, în primul rînd patriarhii.

O tentă antisemită apare şi la Arnobius căruia asimilarea lui *insipiens* cu evreii i se pare evidentă, dacă nu chiar implicită[1].

Prin Cassiodor, exegeza medievală a *Psalmului* 13 este influenţată în sens antisemit şi, în continuarea lui, fraza: *Non est Deus* e înţeleasă ca o negare a divinităţii lui Cristos[2].

Plecînd de la o afirmaţie a lui Pseudo-Albert cel Mare (observaţie, în fapt, paulină) care distinge între înţelepciunea adevărată şi *sapientia vana* (Pseudo-Albert conchide că evreii au fost privaţi de ambele), comentatorii, începînd cu secolul al XIII-lea, se lansează într-un discurs asupra înţelepciunii văzute ca *distinctio*. De aici şi faptul că expresia – *in corde suo* suportă două tipuri de remarci:

a. unii comentatori, pe linia lui Cassiodor, observă că *insipiens* îşi agravează situaţia nemulţumindu-se cu o simplă afirmaţie orală, şi atunci spune „în inima lui" că Dumnezeu nu este;

b. alţii spun că *insipiens* doar „imaginează" ceea ce spune fără a se sprijini pe vreo mărturie scripturistică[1].

---

[1] Gilbert Dahan, *loc. cit.*, nota 35, p. 16: venirea Domnului, cerută în *Psalmul* 12, este realizată în *Psalmul* 13, dar poporul incredul (numit *observantes sabbata*) zice în inima lui: nu este Dumnezeu.

[2] Se va mai spune că numai prin „antonomază" *insipiens* desemnează pe evrei (Gilbert Dahan, *loc. cit.*, nota 44, p. 17), iar antonomaza, ca figură de stil, constă în folosirea unui nume propriu în locul unui nume comun sau a unui nume comun (ori a unei perifraze) în locul unui nume propriu.

3.3. Interpretarea ca polemică împotriva păgînilor (neamurilor)

O a treia interpretare a lui *insipiens* în exegeza patristică şi medievală arondează pe *insipiens* „păgînilor" („neamurilor"). Ideea e din perioada lui Augustin, apare la Augustin, şi tendinţa a fost aceea de a face următoarea distribuţie:

- *Psalmul* 13: *insipiens* = evreul;
- *Psalmul* 52: *insipiens* = păgînul.

E drept că această identitate deplasată de la un psalm către celălalt este mai curînd semnalată decît exploatată, pentru că „păgînul" arondat lui *insipiens* rămîne totuşi un personaj încă şi mai vag decît „evreul"[2].

Mai apoi, Petrus Cantor asociază, fără să numească însă în mod expres, pe păgîn epicureilor. Abia Nicolaus din Amiens identifică învăţătura păgînului cu învăţătura lui Epicur[3].

3. 4. Revenirea la interpretarea a doua (cu trecerea de la Cristos la Dumnezeu)

În fine, cele mai multe interpretări patristice şi medievale au în vedere negarea existenţei lui Dumnezeu proclamată de *insipiens* (*Psalmul* 13), şi *insipiens* ar fi evreul. O problemă este însă în joc aici, şi e una fundamentală: nu este vorba de a nega (prin *insipiens* = evreu) pe Dumnezeu; e vorba de a

---

[1] Gilbert Dahan, *loc. cit.*, p. 18. În interpretarea lui Petrus Cantor, omul-Isus, în sensul de proximitate a omului-Isus, interzice evreilor de a bănui în el divinitatea (*Ibidem*, p. 19).

[2] *Ibidem*, pp. 19-20. Păgânul are mintea coruptă, îşi face dumnezei dintr-o bucată de lemn (Bruno de Würtzburg). Pseudo-Albert caracterizează negarea lui Dumnezeu ca pe o confuzie mentală a păgânului, încât păgânul spune că e Dumnezeu ceea ce Dumnezeu nu e, şi ceea ce este Dumnezeu păgânul spune că nu este Dumnezeu.

[3] *Ibidem*, nota 69, p. 20: *Iste gentilis fuit Epicurus.*

respinge divinitatea lui Cristos (se vede că această a patra interpretare este impropriu numită aşa. De fapt se augmentează cel de-al doilea tip de interpretare în acest loc). Chestiunea e că infidelii nu au fost taxaţi drept atei, încît lucrurile se complică într-un registru logic: întrucît Cristos este Dumnezeu şi evreii nu cred în Isus, ei nu mai cred, prin consecinţă, nici în Dumnezeu. În alţi termeni, dacă *insipiens* (evreul) îl disprețuieşte pe Cristos, atunci neagă şi pe Dumnezeu. Propoziţiile devin:

– evreii neagă faptul că El, Cristos, este Dumnezeu;

– evreii nu neagă în nici un fel pe Dumnezeu.

Cheia problemei, conchide Gilbert Dahan[1], poate fi, de ce nu?, Anselm (cu *Proslogion*)! Adică nu mai este vorba (prin relativizare şi faţă cu interpretarea morală) de o adevărată negaţie a lui Dumnezeu, ci de un soi aparte de punere între paranteze a divinităţii, care punere permite de a acţiona „ca şi cum" Dumnezeu nu ar fi „acolo" pentru a judeca acţiunile fiecăruia. În alţi termeni, Sanherib şi Nabucodonosor nu neagă în nici un fel divinitatea, pentru că ei înşişi adoră proprii lor zei (divinităţi). Ceea ce ei neagă este faptul că Dumnezeul lui Israel este adevăratul Dumnezeu atotputernic[2]. Problema e de secol XIII (şi, mai apoi, carteziană): dacă existenţa lui Dumnezeu este o cunoştinţă înnăscută, mai are ea nevoie de a fi şi demonstrată? După Gilbert Dahan, trei texte ne vin în ajutor[3]. Pe scurt, e de exclus posibilitatea negării lui

---

[1] *Ibidem*, pp. 21-22.

[2] *Ibidem*, nota 75, p. 21.

[3] *Ibidem*, p. 22. Este vorba de, pe rând:

- „cuvintele nesocotitului" (*Psalmul* 13) care par a arăta că a-l ignora pe Dumnezeu nu e cine ştie ce;
- un text din Ioan Damaschin (*De fide orthodoxa*, I, 1);

Dumnezeu, încît cuvintele rostite de *insipiens* au a fi luate în sens relativ, adică e de preferat înţelegerea *simpliciter* a versetului cu pricina. În mare, sunt scoase în evidenţă de comentatori dificultăţile faţă cu negarea absolută a lui Dumnezeu în Evul Mediu (de altfel, pînă la sfîrşitul secolului al XII-lea, o atare ipoteză era inimaginabilă, iar începînd cu secolul al XIII-lea, dimpotrivă, problema posibilităţii absenţei lui Dumnezeu era, deja, formulată).

Sigur e că secolul al XIII-lea citează rar argumentul anselmian, şi atunci cînd o face vede în el o probă a existenţei lui Dumnezeu (şi locul de la care comentatorii secolului al XIII-lea se revendică este de aflat în *Prooemium*: *quia Deus vere est, et quia est summum bonum*). Gilbert Dahan pare a pune lucrurile la punct[1]: din clipa în care *Proslogion* este cunoscut (inclusiv apărarea lui *insipiens* de către Gaunilon), opusculul anselmian provoacă un soi de revoluţie asupra unei teme capitale din filosofie şi teologie. Conchid, pe linia lui Dahan: în tot ceea ce face Anselm aflăm o ruptură faţă cu tradiţia exegetică; Anselm nu disprețuieşte această tradiţie, nu o ignoră; avem în vedere, la Anselm, utilizarea textelor scripturistice în interpretarea lor cea mai obişnuită[2], ceea ce vrea să spună – neobscură.

- capitolul II din *Proslogion*.

[1] *Ibidem*, p. 25. De văzut şi Brian Davies, *Introducere în filosofia religiei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, pp. 42-58.

[2] *Ibidem*, nota 95, p. 25. Este vorba despre o tradiţie cvasiunanimă şi care stabileşte o legătură între *Psalmul* 12 şi *Psalmul* 13. Am anunţat-o, de altfel, mai înainte. O reiau: *Psalmul* 12 e înţeles ca o cerere faţă cu venirea lui Cristos; *Psalmul* 13 are în vedere manifestarea acestei veniri şi intervenţia poporului incredul. Începutul *Proslogion*-ului e în conformitate cu această schemă.

4. Interludiu: Van Steenberghen *vs.* Moreau (sau despre nebunul care aruncă piatra în lac)

Fernand Van Steenberghen e unul dintre aceia, nu puţini, care spun că *Proslogion*-ul nu încetează să fascineze[1]. În opinia autorului amintit[2], Joseph Moreau face o nouă încercare faţă cu proba anselmiană şi concluzia este pozitivă: argumentul ontologic este eficace. Însă Van Steenberghen nu e foarte încîntat de prestaţia lui J. Moreau. Să vedem şi de ce.

Totul pleacă de la diferenţa dintre *Monologion* şi *Proslogion*. Anselm numeşte al doilea lui opuscul: *Proslogion*, id est *Alloquium*, iar Moreau traduce finalul prin „interpretare" („încurajare", „exhortaţie"), şi apoi adaugă: „Dar cine este cel interpelat?" „Omul însuşi", răspunde, pentru că întîiul capitol al opusului anselmian debutează astfel: *Eia nunc, homuncio.*

---

[1] Într-un registru apropiat şi printr-o logică suficient de abracadabrantă, în prima parte din *Istoria nebuniei în epoca clasică* (secvenţa intitulată *Stultifera navis*), Foucault notează: „Din toate direcţiile nebunia îl fascinează pe om", pentru ca două pagini mai apoi să afirme: „Desigur, nebunia atrage, dar nu fascinează" (Michel Foucault, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, pp. 26, 28).

[2] Fernand Van Steenberghen, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Publications Universitaires, Louvain, 1974, pp. 390-403. Van Steenberghen, într-o „notă critică" la *Proslogion* (care nu face decât să reia un text publicat în 1968 sub titlul: *Pour ou contre l'insensé?*), desfăşoară un soi de recenzie a lucrării lui J. Moreau (*Pour ou contre l'insensé? Essai sur la preuve anselmienne*, Vrin, Paris, 1967). Dincolo de faptul că argumentul ontologic este, la limită, eficace, aşa cum susţine, nu singur, Moreau, Van Steenberghen nu e foarte satisfăcut de lucrarea pe care o analizează în textul pe care l-am amintit. Dimpotrivă!

Alexandre Koyré traduce *alloquium* prin „alocuţiune", varianta la care aderă şi Van Steenberghen plecînd de la contextul sesizat de Koyré la începutul lucrării celui din urmă[1]: discursului solitar (*Monologion* id est *Soliloquium*) din primul opuscul, Anselm îi opune *dialogul cu Dumnezeu,* rugăciunea, în noul opuscul unde scrie: *sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum Deum.* Apoi, Moreau crede, spune Van Steenberghen[2], că ideea de Dumnezeu *id quo maius nihil cogitari potest* e o invenţie a lui Anselm şi arată (Moreau) că în răspunsul dat lui Gaunilon, Anselm îşi atribuie meritul de a fi aflat singur această formulă. Van Steenberghen probează că formula e un împrumut pe care Anselm îl face (chiar dacă involuntar, ceea ce vrea să spună – din necunoaştere, una care însă nu este culpabilă) din Seneca. Romanul, în *Naturales Quaestiones*, descrie astfel pe Dumnezeu: *magnitudo qua nihil maius cogitari potest*[3].

---

[1] Alexandre Koyré, *Saint Anselme de Cantorbéry*, 1930, pp. 4-5. Legătura lui Koyré cu Anselm e mult mai veche decât anul 1930. Este, această legătură, cel puţin din anul 1923 când apare textul lui Koyré intitulat *Essai sur les preuves de l'existence de Dieu chez Descartes* (Paris). Opune aici pe Duns Scot lui Anselm; de la Anselm se va revendica Descartes care nuanţează demonstraţia anselmiană, substituind conceptului de fiinţă (*ens quo maius cogitari nequit*), tipic anselmian, conceptul cartezian de *ens infinitum* (vezi Alexandre Koyré, *De la lumea închisă la universul infinit*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, pp. 98-99). Aceasta ar fi proba indirectă. Proba directă e de aflat în Alexandre Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, Vrin, Paris, 1984, cap. II, IX, X.

[2] Fernand Van Steenberghen, *op. cit.*, p. 397.

[3] K.-D. Nothdurft, citat de Van Steenberghen (*op. cit.*, nota 5, p. 397), arată că nici un text, fie el din Augustin, fie din Cicero, nu este

Moreau, pe linia lui Anselm, spune că în *id quo maius...* nu este vorba doar de o „definiţie nominală" şi, prin consecinţă, de o simplă ipoteză. Dacă ar fi aşa, spune Moreau, argumentul n-ar fi concludent. E vorba de un *concept* al lui Dumnezeu graţie căruia noi putem sesiza existenţa necesară. Replica lui Van Steenberghen: în termenii dialogului dintre Anselm şi Gaunilon, e dificil de a vedea valoarea noetică a ideii de Dumnezeu exprimată prin formula arhicunoscută a lui Anselm. Impresia lui Van Steenberghen, şi nu numai a lui, este că lui Anselm însuşi lucrurile nu-i sunt foarte clare[1]. Să fiu mai explicit.

Moreau atribuie spusei anselmiene o poziţie de tip augustinian şi pe care o adoptă el însuşi fără rezerve. *Quo maius nihil cogitari potest*, expresia, este valorizată de Moreau din perspectiva doctrinei augustiniene a iluminării. Cum judecă? Graţie iluminării, ideea de Dumnezeu este mai mult decît o definiţie nominală, căci lumina divină îi permite lui Anselm să sesizeze, în această idee, şi *prezenţa confuză* a obiectului ei (ideii), şi *raportul necesar* (în acest obiect) al esenţei şi existenţei, la fel cum propoziţia „Dumnezeu există" apare inteligenţei ca un adevăr necesar şi etern.

---

atât de apropiat de formula lui Anselm aşa cum e textul lui Seneca. Locul din *Naturales Quaestiones* la care face trimitere Van Steenberghen este de aflat în „Prefaţă", I, 13, unde Seneca se întreabă: *„Quid est Deus? Mens universi. Quid est Deus? Quod vides totum et quod non vides totum. Sic enim magnitudo sua illi redditur, quo nihil maius excogitari potest, si solus est omnia, opus suum et extra et infra tenet... Totus ratio est"* – Seneca, *Naturales Quaestiones*, Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 7).

[1] Fernand Van Steenberghen, *op. cit.*, p. 389.

Concluzia lui Van Steenberghen: chiar dacă proba ontologică este validă (şi poate tocmai din acest motiv), ea nu dovedeşte existenţa lui Dumnezeu, căci a demonstra existenţa aceluia decît care nimic altceva mai mare nu poate fi conceput nu înseamnă, nici pe departe, a demonstra existenţa lui Dumnezeu. Astfel că, în termenii aceştia, slăbiciunea radicală şi imposibilă a probei din *Proslogion* rezidă în chiar punctul ei de plecare: ideea de Dumnezeu pe care o propune este mult prea vagă, mult prea obscură pentru a putea conduce la o cunoaştere distinctivă a lui Dumnezeu.

5. *Vade retro, insipiente*

În *Phillipicae sive In Marcum Antonium* (11, 2, 1), Cicero spune că orice om greşeşte, dar nimeni, cu excepţia nesocotitului (*insipientis*), nu persevereză în greşală (*nullius, nisi insipientis, in errore perseverare*). Să fac un transfer. *Cartea Înţelepciunii* din Vechiul Testament, care este şi un mic tratat teologic, o scriere catehetică, spune la 13, 1 (foarte semnificativ, şi constat aici doar coincidenţa!): „Proşti sunt din fire toţi oamenii care nu cunosc pe Dumnezeu şi care n-au ştiut, plecînd de la lucrurile vizibile, să recunoască pe Cel care este, nici din cercetarea operelor sale să recunoască pe arhitect". Concluzia din *Cartea Înţelepciunii* (13, 1-9) este aceea potrivit căreia „firea însăşi ne conduce la recunoaşterea Dumnezeului celui viu"[1].

În opinia părintelui profesor Eduard Ferenţ, *Psalmul* 13, 1 e „necredinţa pozitivă, negaţia lui Dumnezeu liber voită", e

[1] Eduard Ferenţ, *Dumnezeul cel Viu, Unic în Fiinţă şi Întreit în Persoane*, Editura „Presa Bună", Iaşi, 1997, p. 13.

„ignoranţă culpabilă, responsabilă, care se manifestă prin împietrirea inimii şi întunecarea minţii cauzate de o comportare rea"[1]. *Ergo*: „idolatria este o rătăcire şi o prostie, dar negaţia lui Dumnezeu este un lucru şi mai grav, e o nebunie"[2].

Chestiunea fundamentală de la care am plecat şi aceea la care vreau să ajung este, în fond, următoarea: adevăratul sens al probei lui Anselm este, în realitate, unul negativ. Anume: îi este imposibil gîndirii de a afirma că Dumnezeu nu există sub pretextul că ea (gîndirea) îl gîndeşte (pe Dumnezeu) ca neexistînd. Dacă proba lui Anselm se pretează unei erori critice (şi se pretează, cu siguranţă), apoi eroarea aceasta stă în a vedea în proba cu pricina deducţia fiinţei dintr-un conţinut al gîndirii[3]. Evdokimov, cred, spune bine: „Sfîntul Anselm nu a gîndit niciodată aşa ceva. Este vorba de intuiţia care sesizează imposibilitatea de a gîndi anumite conţinuturi ca un conţinut pur al conştiinţei"[4], ceea ce este deja o chestiune feno-

---

[1] *Ibidem*, p. 14.

[2] *Ibidem*, p. 15. *Vulgata* numeşte *Cartea Înţelepciunii – Liber Sapientiae*, în timp ce *LXX* îi spune *Înţelepciunea lui Solomon* (iar la 13, 1-9, recunoaştem o polemică împotriva idolatriei).

[3] Kant critică proba lui Anselm din perspectiva folosinţei teoretice a raţiunii, şi are dreptate. Pentru Kant, existenţa dedusă din concept este o iluzie şi procedeul, ilicit, este aşezat de filosof îndărătul vocabulei *ontoteologie*. Aceasta are în vedere considerarea pur noţională a lui Dumnezeu, adică îşi propune să derive existenţa fiinţei prime din simple concepte, fără ajutorul experienţei (Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 499).

[4] Paul Evdokimov, *Vârstele vieţii spirituale*, Asociaţia Filantropică Medicală Creştină Christiana, Bucureşti, 1993, p. 38. Şi când am spus că e o chestiune fenomenologică, nu am avut în vedere *descrierea*, ci *intenţia* (*intentio*).

menologică. Mă văd, din fericire, obligat să rămîn la Evdokimov şi să reiterez, prin el, problema de mai sus. E un aspect paulin în joc, şi „Sfîntul Paul ştia bine ce făcea cînd îşi centra predica pe ceea ce suscita imediat reacţia violentă a logicii speculative". Cum adică? Simplu: „Întruparea va rămîne totdeauna nebunie şi sminteală pentru mintea omului... Omul Isus ar fi putut foarte bine să existe în Palestina; nu divinizarea lui de către ucenici, cît *umanizarea lui Dumnezeu* se arată inacceptabilă"[1]. Şi aici este un loc în care Evdokimov sintetizează lucrurile, peste timp, exemplar. Nu mă pot abţine să nu-l citez: „Omul care se declară Dumnezeu este insuportabil pentru iudei, Dumnezeu devenit om este o sminteală pentru grec; Vechiul Testament cunoaşte pe Dumnezeu, dar nu concepe un Dumnezeu suferind; misterele greceşti cunoşteau imaginea unui Dumnezeu suferind, dar nu-L cunoşteau pe Dumnezeu. Noul Testament îi descoperă pe amîndoi"[2], şi îi descoperă ca nefiind absenţi şi nefiind mai mulţi. Asta vrea Anselm şi de aceea *insipiens* nu-l deranjează. În fond, lui

---

[1] *Ibidem*, *op. cit.*, p. 16.

[2] *Ibidem*, nota 1, p. 16. Când *insipiens* spune ce spune, nu o face nici cu raţiunea şi nici cu mintea. O face cu/în inimă. Citez din Evdokimov: „simplificările pozitiviste reduc păcatul la ignoranţă, crima la influenţa mediului social, răul la imperfecţiune şi asceza la igienă. Noţiunea de păcat a pierdut orice audienţă, nimeni nu mai înţelege ce semnifică aceasta. Or, după definiţia celui de-al VI-lea Sinod ecumenic, *păcatul este boala spiritului*. Se ştie, după P. Janet, că «nebunia este pierderea funcţiei realului». Un alienat nu mai percepe realitatea ca ceilalţi. A nu mai percepe păcatul şi contrariul lui, sfinţenia, este o dezordine funcţională, o formă de nebunie spirituală" (*Ibidem*, p. 54; şi aici Evdokimov citează *Psalmul* 13, 1).

Anselm, *insipiens* îi face serviciul cel mai mare. Un Karl Barth reiterează un aspect care, dacă nu este înţeles, năruie proba lui Anselm: scopul probei nu e acela de a dovedi existenţa lui Dumnezeu prin procedee exclusiv raţionale (şi nu e în primul rînd aşa ceva). Proba vrea altceva: să arate că eu, fiinţă raţională, nu-l pot nega raţional pe Dumnezeu după ce am aflat cine este El. Karl Barth opinează că Anselm face o distincţie între *idee* şi *ceea ce ideea reprezintă*. Ceea ce neagă nebunul nu este ideea ca atare; nebunul neagă ce reprezintă ideea. *Idee* înseamnă aici Dumnezeu ca esenţă şi existenţă; *ceea ce reprezintă ideea* este existenţa ca prezenţă şi putere a lui Dumnezeu în lume. Nebunul nu contestă o premisă; pe el îl sîcîie o consecinţă. Nu-l deranjează fiinţa ci prezenţa şi, din perspectiva prezenţei, nebunul nu e altceva decît un iconoclast care-şi refuză condiţia tranzitorie de iconodul. Nebunul îşi refuză chipul pentru a-şi pune între paranteze asemănarea! În concluzie preanselmiană: „Cunoştinţa existenţei lui Dumnezeu este sădită în chip natural în noi. Dar răutatea celui viclean contra firii omeneşti a avut atîta putere încît a tras pe unii în cea mai absurdă şi cea mai rea decît toate răutăţile, prăpastia pierzării, anume de a spune că nu există Dumnezeu. Nebunia acestora, arătînd-o tîlcuitorul lucrurilor dumnezeieşti, David, a spus: «Zis-a cel nebun întru inima sa: Nu este Dumnezeu».” Sunt cuvintele lui Ioan Damaschin din *De fide orthodoxa* (I, 3).

6. Despre teonomia anselmiană

Dacă eu „cred ca să înţeleg”, şi nu, în primul rînd, „înţeleg ca să cred”, înseamnă că *particip* la o experienţă. *Insipiens* şi „credinciosul” se raportează diferit la proba anselmiană:

– *insipiens* prin *auditus rei*: dacă argumentul nu are sens este pentru că nu pot judeca un lucru doar afirmîndu-l;

– *credinciosul* prin *scientia experientis* care îi permite de a cunoaşte cu adevarat acel „ceva" despre care vorbeşte şi de a-l judeca, mai ales că acest „dincolo" de gîndire e chiar „nervul" probei anselmiene.

Adică, în opinia lui Chevalier[1], Dumnezeu se revelează susträgîndu-se: *De se per seipsum probat*. În acelaşi sens se pronunţă şi Paul Vignaux[2] după care Anselm, în *De veritate*, defineşte adevărul ca rectitudine: limba se conformează gîndirii, gîndirea lucrului. După Vignaux: acela care se probează pe sine se probează de la sine, iar travaliul din *Proslogion* constă în a converti sentimentul augustinian al măreţiei divine absolute într-un soi de principiu dialectic. O atare dialectică ascunde o dispută şi Scriptura află lui Anselm adversarul: *nesocotitul*. Acesta neagă un Dumnezeu al credinţei (nu pe acela al filosofilor) şi se constituie într-un personaj căruia Anselm nu i se adresează direct, dar nici nu-l poate ocoli. *Proslogion* vorbeşte, în realitate, împotriva lui *insipiens*, chiar dacă tratatul pare a fi destinat nemijlocit călugărilor.

Să vedem ce înţelege Paul Tillich prin experienţă. *Experienţa*[3] constă în participarea la un adevăr obiectiv prezent (în Scriptură) şi comentat cu autoritatea lor de Părinţi. O asemenea experienţă poate deveni cunoaştere, dar faptul acesta nu este obligatoriu întrucît credinţa nu depinde în nici un fel de

---

[1] Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée*, vol. II, *La pensée chrétienne*, Flammarion, Paris, 1956, p. 202.

[2] Paul Vignaux, *Philosophie au Moyen Âge*, Éditions Castella, Albeuve, Suisse, 1987, p. 89.

[3] Paul Tillich, *Histoire de la pensée chrétienne*, Payot, Paris, 1970, p. 182.

cunoaştere, dar cunoaşterea, de orice fel va fi fiind, e îndatorată credinţei. Printr-o comparaţie de care uzează Tillich: ştiinţele naturii presupun faptul că eu particip la natură, dar participarea mea la natură nu sfîrşeşte în mod necesar în ştiinţă (fie ea şi a naturii). Paul Tillich spune aici un lucru extrem de interesant, anume că Anselm e un „speculativ" într-o epocă în care acest termen însemna încă analiza structurilor fundamentale care vizau realitatea[1]. Tillich este hegelian, deşi în contra lui Hegel, pe ansamblu, cînd spune că dacă este întemeiată pe experienţă, cunoaşterea nu are cum să nu ajungă la sistem. Este aici, în ciuda pozitiviştilor, măcar că nu a tuturora, o trăsătură a gîndirii medievale: filosofii medievali ştiu că, pentru a ajunge la o gîndire consecventă, au a gîndi sistemic. Termenul „sistem", de altfel, indică ordonarea experienţei cognitive în aşa fel încît diversele conţinuturi ale experienţei să nu intre în contradicţie unele cu altele (finalul are a acoperi un adevăr integral, o altă afinitate hegeliană pe care Tillich o asumă). Numai în acest fel raţiunea poate exprima într-un mod care să nu fie i-raţional orice experienţă de tip religios. E „speculativ" Tillich în acest loc: raţiunea autonomă şi doctrina Bisericii, conchide el[2], se confundă pentru că, spre deosebire de filosofie, care nu dă seamă nimănui în mod special, Biserica (doctrina

---

[1] Am pus speculativ între ghilimele pentru că termenul poartă cu sine, din perspectiva unui pozitivism frust, o nuanţă peiorativă. Un simplu exerciţiu etimologic demonstrează, lesne, contrariul. Trimit aici la „Prefaţa" lui Hegel la *Fenomenologia spiritului*, la o vorbă tulburătoare de acolo: „prin ceea ce mulţumeşte astăzi spiritul, trebuie măsurată întinderea a ceea ce el a pierdut" (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Editura IRI, Bucureşti, 1995, p. 13). Pe scurt, speculativul e în ordinea raţionalului ceea ce e abstractul în ordinea concretului: inversul.

[2] Paul Tillich, *op.cit.*, pp. 182-183.

Bisericii, în fapt) nu-şi poate permite o opinie asupra unui subiect şi o altă opinie asupra aceluiaşi subiect, sau a unuia înrudit, fără vreo legătură între aceste opinii. Raţiunea teologică nu se deosebeşte, faţă cu funcţia şi scopul ei, în acest loc, de raţiunea matematică. Ambele fac inteligibile, după caz, experienţe religioase sau matematice, după cum le şi ordonează[1].

Acest procedeu de ansamblu este denumit de Tillich „monoteism dialectic" şi în acest tip de monoteism Dumnezeu însuşi este în mişcare/animaţie. Un asemenea Dumnezeu este unul *vivant* şi în El, pe rînd, avem un *da* şi un *nu* încît, urmînd lui Augustin, Anselm e de acord că Dumnezeu nu este identic lui însuşi în felul în care obiectele inerte sunt identice lor însele. Dumnezeu este o separare şi o reunire animată/vivantă, de unde un fapt fundamental: astfel privite lucrurile, urmează că autonomia raţiunii nu este anulată de mister[2]. Această atitudine a lui Anselm, Tillich o numeşte *teonomism*, şi îl plasează pe Anselm, din perspectiva teonomiei, între Augustin şi Hegel (şi cînd alege pe Hegel, Tillich ezită, ştiind bine că ar fi în dezacord cu el, cu Hegel, deşi Hegel era în acord cu Anselm). În tot cazul, teonomia, dinspre partea metodei, constă, după Tillich, în a recunoaşte misterul fiinţei, dar a nu crede că acest mister este un element transcendent şi autoritar impus voinţei noastre şi care ar aneantiza raţiunea din perspectiva folosinţei

[1] Aşa procedează şi Anselm care, afirmând că Trinitatea, de pildă, poate fi înţeleasă prin mijlocirea factorului raţional, se înscrie în linia lui Augustin.

[2] Faptul acesta nu face din Anselm un partizan al autonomiei raţiunii în sens formal, dar nici un heteronom asemenea acelora care-şi subsumează raţiunea unei tradiţii pe care nu o înţeleg (Paul Tillich, *op. cit.*, p. 183).

ei generice, aşa cum crede nesocotitul. Unde se desparte Tillich de Hegel şi rămîne cu Anselm? În aceeaşi raţiune dialectică, aceea care îi uneşte dar nu poate să nu-i şi despartă. Clar spuse lucrurile, raţiunea dialectică este opacă faţă cu Întruparea Cuvîntului. Întruparea este, deopotrivă, dialectică, misterioasă şi paradoxală. Pentru raţiune, în folosinţa ei dialectică, aceasta pare deja cam mult (Kierkegaard nu va gîndi în alt fel, chiar dacă nu îl suportă pe Hegel). Anselm vede altfel lucrurile: e vorba aici de planul existenţei (lucru valabil şi la Hegel), şi acest plan e de pus în legătură cu libertatea lui Dumnezeu (şi aici e „despărţirea" de Hegel), libertatea omului, păcatul şi graţia (cercul, aşa-zicînd, se închide şi aici, dar nu ca la Hegel, cumva constrîns, ci în felul lui Metodiu de Olimp şi Augustin, ambii aşa cum se arată în al fiecăruia *De libero arbitrio*). În acest loc, raţiunea (cea hegeliană, vrea să spună Tillich) poate încă accepta, dar nu mai poate înţelege. Sfera existenţei (de unde şi separarea de Hegel), raţiunea ca atare, e guvernată de hotărîrile voinţei, nu de necesitatea însăşi a raţiunii.

Tillich e de acord cu faptul următor: gîndirea teonomică a lui Anselm se desfăşoară în argumentele în favoarea existenţei lui Dumnezeu. Tillich le numeşte „pretinsele argumente în favoarea a ceea ce lui Anselm îi convine să numească existenţa lui Dumnezeu"[1] pe motiv că ele, argumentele, nu „existenţa" lui

[1] Paul Tillich, *op. cit.*, pp. 184-185. Mircea Vulcănescu a sesizat bine lucrul acesta: „Nu ne amintim oare că ceea ce a făcut scandalul filosofiei moderne, argumentul lui Anselm, care e încă pentru mulţi o piatră de poticnire, nu a fost niciodată un argument, ci o rugăciune?" (Mircea Vulcănescu, *Posibilităţile filosofiei creştine*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996, p. 41). Gînditorul român va relua şi dezvolta ideea în studiul „Două tipuri de filosofie medievală" (apărut în *Izvoare de filosofie. Culegere şi texte*, I,

1942, pp. 18-61). Foarte elegantă prezentarea lui Vulcănescu. O reiau, pe puncte:

a. pentru augustinieni (şi Anselm este un augustinian), dovada existenţei lui Dumnezeu este lăuntrică: temeiul argumentării e trecut prin fiinţa subiectului;

b. existenţa de fapt a lui Dumnezeu este dedusă din înţelesul ideii de fiinţă care nu poate să nu fie, încât Dumnezeu este fiinţa care nu poate fi gândită decât ca fiind. Dacă pot gândi o asemenea fiinţă, ea şi există;

c. obiecţia de tip kantian: gândirea existenţei nu e totuna cu existenţa de fapt; trecerea de la una la alta, de la gândire la existenţă, e ilegitimă. Kant are dreptate în măsura în care vorbeşte despre taleri (fie ei şi o sută!), căci talerii pot să fie sau să nu fie (sunt existenţe contingente). Kant nu mai are dreptate când e vorba de Dumnezeu, care nu poate să nu fie;

d. obiecţia de tip kantian nu este eficientă împotriva tipului de gândire augustinian. Perseverarea în obiecţie arată un singur lucru: mintea celui care obiectează nu e în lumină (cu termenii lui Anselm: în afara fiinţei necesare şi în cazul căreia nu pot separa existenţa de esenţă, pot opera, în orice alt caz, separarea existenţei de esenţă);

e. deducţia care sfârşeşte proba anselmiană nu e o sinteză (în sensul în care predicatul ar adăuga vreo calitate pe care subiectul nu o poseda iniţial, ca în exemplul: *Dumnezeu este fiinţa* – „fiinţa", ca predicat, nu adaugă subiectului „Dumnezeu" nimic nou; predicatul era deja inclus în subiect), ci doar analiza unei noţiuni (predicatul) pe care o descoperă prin iluminare în conceptul lui Dumnezeu (subiectul). Propoziţia cu pricina este una analitică şi apriori şi, în cazul fiinţei perfecte, ea chiar aşa trebuie să şi fie. Sinteticul apriori începe de la om, nu de la Dumnezeu şi acest sintetic apriori este, şi ontologic şi gnoseologic, dovada unei imperfecţii. Replica augustiniană faţă cu obiecţia kantiană (în continuarea lui Gaunilon) este una tipică: „nu ţi-aş fi argumentat,

Dumnezeu vor să o probeze. Argumentele lui Anselm (din *Monologion* şi *Proslogion*) sunt străine unui asemenea scop.

Să luăm un exemplu, şi anume argumentul cosmologic (îl numesc aşa la modul generic, întrucît argumentele din *Monologion* se subsumează, toate trei, modului cosmologic de argumentare). După Tillich, argumentul cosmologic ţine mai curînd de filosofia religiei, pentru că în el avem de-a face cu o analiză existenţială a finitudinii, şi doar aşa considerată această analiză este justă şi utilă. Totuşi, conchide Tillich, această idee e combinată cu un realism metafizic care asimilează universalele gradelor fiinţei, încît argumentul cosmologic construieşte un soi de ierarhie a conceptelor în interiorul căreia fiinţa absolută şi binele absolut nu sunt doar calităţi ontologice, ci realităţi ontice, caz în care, de pildă, fiinţa supremă este aceea care posedă maximum de universalitate. Prin urmare, argumentul ontologic e just în măsura în care analizează modul în care omul constată realitatea: realitatea e finită şi implică infinitul. Argumentul este însă contestabil în măsura în care aşteptam de la el o demonstraţie în virtutea căreia să conchidem că existenţă unei fiinţe supreme este o certitudine. Nu e întîmplător faptul că Anselm însuşi, în *Proslogion*, reproşează acestui argument de a pleca de la relativ pentru a face din relativ temeiul absolutului. „Autocritica" lui Anselm nu este justă în ceea ce priveşte partea a doua a argumentului, nu însă şi în ceea ce priveşte partea lui primă (în care analizează infinitul în interiorul finitului). Anselm vrea mai mult; vrea un argument direct şi care să nu aibă nevoie de a

---

dacă n-ai fi fost convins" (Mircea Vulcănescu, *Logos şi eros*, Editura Paideia, Bucureşti, 1991, pp. 107-109).

pleca de la lume pentru a ajunge la Dumnezeu. El vrea să afle pe Dumnezeu în gîndirea însăşi încît, înainte de a ieşi din ea însăşi pentru a se îndrepta spre lume, gîndirea are a fi sigură de Dumnezeu. De aceea spun că gîndirea lui Anselm este, cu termenul lui Tillich, „teonomică". Teonomia este o gîndire care, voit, renunţă la a fi autonomă şi care acceptă că spiritul omenesc se releagă fundamentului său divin. Anselm conchide: „şi acesta eşti tu, Doamne Dumnezeul nostru" (*Proslogion*, 3), iar Tillich spune: „Iată ce numesc eu teonomie"[1].

Ca să conchid faţă cu teonomia anselmiană afirm că, după felul cum răspunde criticilor săi, urmează că raţionamentul lui Anselm nu e un argument în favoarea existenţei lui Dumnezeu, ci o analiză a gîndirii omeneşti. Această analiză revine la a spune: trebuie să avem un punct de întîlnire între necesitatea absolută a gîndirii şi aceea a fiinţei; dacă lucrurile nu stau aşa, nu putem avea nici un fel de certitudine şi atunci nesocotitul

---

[1] Paul Tillich, *op.cit.*, p. 186. Cum am spus deja, în faptul teonomic gândirea îşi anulează, prin renunţare, faptul de a fi autonomă şi se releagă fundamentului ei divin. Proba ontologică e defalcată de Tillich în patru secvenţe:

a. chiar şi nesocotitul înţelege semnificaţia numelui „Dumnezeu". El înţelege că, de vreme ce am recurs la vocabula „Dumnezeu", ne gândim la Absolut;

b. dacă nesocotitul înţelege că „Dumnezeu" desemnează Absolutul, este pentru că ideea de Absolut e prezentă în spiritul omenesc;

c. există, prin urmare, o formă superioară a fiinţei şi care constă în a nu fi doar în intelect, ci şi în realitate;

d. pentru că este mai bine de a fi, deopotrivă, în intelect şi în afara lui decât de a fi doar în intelect, această formă de existenţă, acest fel de *a fi* la modul absolut, are a fi atribuit Absolutului însuşi (Paul Tillich, *op. cit.*, p. 187).

are dreptate. Dar Anselm ştie bine că „omul chibzuit îşi ascunde ştiinţa, iar inima celor fără de minte îşi dă pe faţă prostia" (*cor insipientium provocat stultitiam – Proverbe* 12, 23).

7. De la Anselm la Toma

7. 1. Despre Psalmul 13 (52) la Toma

Sfîntul Toma trimite în două rînduri la psalmul cu nesocotitul. O face în *Summa theologiae* (*prima pars*, *quaestio* 2, *articulus* 1) şi în expunerea psalmilor (*In psalmos Davidis expositio*).

În *Summa theologiae*, *quaestio* 2 din prima parte Toma tratează problema existenţei lui Dumnezeu şi psalmul 52, 1 (nu 13, 1) este citat în secvenţa de început: dacă Dumnezeu există, este cunoscut prin sine? *In extenso*, locul sună astfel: *sed contra, nullus potest cogitare oppositum eius quod est per se notum ut patet per philosophum, in IV Metaphys. et I Poster., circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum eius quod est Deum esse, secundum illud Psalmi LII,* dixit insipiens in corde suo, non est Deus. *Ergo Deum esse non est per se notum.* Traduc şi completez locurile aristotelice: nu se poate gîndi ceva contrar unui lucru cunoscut prin sine, după cum spune Filosoful în *Metafizica*, IV, 3, 3 şi în *Analitica Posteriora*, I, 10 faţă cu demonstrarea primelor principii. Adică nimeni nu poate gîndi contrariul faptului că Dumnezeu există, aşa cum spune psalmistul (52, 1): *dixit insipiens in corde suo, non est Deus.* Prin urmare, existenţa lui Dumnezeu nu este cunoscută prin sine. Apoi Toma continuă spunînd că un lucru poate fi cunoscut prin sine în două feluri: unul prin sine dar nu pentru noi, altul prin sine dar şi pentru noi. În continuare Toma este kantian (la drept vorbind Kant este tomist) şi face diferenţa între propoziţiile analitice şi cele sintetice pe linia raporturilor

stabilite între părţile propoziţiei. În articolul 2 se întreabă dacă existenţa lui Dumnezeu este demonstrabilă pentru a încheia cu articolul 3 unde răspunde la întrebarea: oare Dumnezeu există?, şi oferă cele cinci căi. Toate acestea au loc în *Summa theologiae*.

Cum comentează Toma *Psalmul* 13? Să vedem. Spune că psalmistul condamnă nebunia duşmanilor şi scoate în evidenţă răutatea lor. Ca subtemă, prin urmare adiacent, psalmistul focalizează două lucruri: intriga duşmanilor şi speranţa eliberării. Intriga este stipulată, apoi autentificată. Mîndria este începutul păcatului şi începutul mîndriei constituie deja negarea lui Dumnezeu. Prin urmare, răutatea începe în momentul în care omul nu-l mai are în inimă pe Dumnezeu şi din acest motiv, comentează Toma, se spune: *dixit insipiens in corde suo, non est Deus*. Este posibil, totuşi, ca un asemenea lucru să fie spus? *Dicere in corde est cogitare. Sed numquid potest cogitare Deum non esse? Anselmus dicit, quod nullus potest. Item Damascenus. Cognitio Dei naturaliter omnibus est inserta*; *naturaliter cognitia nullus potest cogitare non esse.* Adică a vorbi inimii înseamnă a gîndi. Şi cu toate acestea este oare posibil să spună cineva că Dumnezeu nu există? Anselm şi Ioan Damaschinul spun că nimeni nu este capabil de acest lucru. Conceptul de Dumnezeu este dat în mod natural în toţi oamenii. Prin urmare, ceea ce este conferit în mod natural nici nu poate fi negat din perspectiva existenţei lui. Toma nuanţează: cu toate acestea, adică în pofida argumentului *ad gentium* dublat de acela al ineităţii, avem a vorbi de conceptul de Dumnezeu în două moduri: unul raportat la sine, celălalt la noi înşine. Dacă vom raţionaliza conceptul de Dumnezeu faţă cu primul mod, atunci nu există nici un dubiu că nu poate fi conceput ca nonexistent întrucît nici o propoziţie al cărei predicat este inclus în definiţie nu poate fi concepută ca falsă

prin propria natură. E necesar însă a aminti faptul că existența, în cazul lui Dumnezeu, aparține unui ordin diferit deoarece ființa lui Dumnezeu este simultan şi substanța sa. *Ergo*: oricine vorbeşte despre Dumnezeu în raport cu Dumnezeu însuşi, vorbeşte despre ființa lui Dumnezeu. Din acest motiv, raportat la El însuşi, Dumnezeu nu poate fi conceput ca nonexistînd. În felul acesta, spune Toma, gîndeşte Ioan Damaschin. Datul natural este cunoscut indeterminat, acategorial, prin urmare Dumnezeu există în ciuda nesocotitului (măcar că nesocotitul, repet, nu existența lui Dumnezeu o pune la îndoială). Însă ceea ce Dumnezeu este ca atare nu ține de acest dat natural (ineitatea), căci Dumnezeu este, mai întîi, un dat al credinței. Poate să spună cineva că Dumnezeu nu există cînd crede că nu este atotputernic şi nici interesat de acțiunile omeneşti: *quis es omnipotens ut serviamus ei? – Iov* 21, 15.

Ei bine, spune Toma, acest aspect poate fi translat iudeilor care susțin că Isus este om şi nu Dumnezeu: *potest referri ad Judaeos dicentes Christum hominem purum esse, non Deum.* [...] *Qui Judaei, non credentes ipsum qui promissus erat in lege, dicunt,* non est Deus, *iste scilicet qui nobis praedicat. Et hoc dixit,* insipiens, *quia Dei sapientiam recipere noluerunt oculos mentis excaecatos.* Şi Toma citează pe rînd *Ioan* 10, 33, *Psalmul* 81, 5 şi *Cartea Înțelepciunii* 2, 21. Conchide Toma: poate păcătosul este criticat aici – mai întîi *păcatul* (care este în inima sa, *in corde suo*), apoi actele sale păcătoase (şi care sunt *corupte*) şi, în fine, obiceiurile păcătoase (ele sunt abominabile). Păcătosul este nebun, nesocotit, întrucît nu posedă înțelepciunea şi nici nu are acces la cele spirituale (*I Corinteni* 2, 14). Dacă este lipsit de principii, nesocotitul nu poate să nu comită erori. Corpul corupției este datorat înlăturării principiului natural de principii exterioare. Principiul natural al sufletului este iubirea de Dumnezeu. Cînd iubirea exterioară (concupiscența, pofta) sau alte păcate biruiesc

iubirea de Dumnezeu, iubirea aceasta este şi înlăturată. Nu la întîmplare după ce se spune *non est Deus* se adaugă: sunt corupţi. *Ieremia* 5, 12 spune: *negaverunt Deum, et dixerunt, non est ipse* iar *Ecclesiasticul* 21, 17 zice: *cor fatui, scilicet peccatoris* şi, adaugă Toma: *quasi vas confractum* („inima celui nebun, numit păcătos, este ca un vas spart"). Deloc obscur este pentru Toma faptul că păcătoşii sunt corupţi de acţiunile lor rele (*corrupti ergo sunt, peccatores per malum actum*), iar *Ioan* 3, 19 consideră că acţiunile păcătoşilor sunt rele pentru că păcătoşii s-au îndepărtat de bună voie de bine şi, prin consecinţă, capacităţile lor naturale au fost corupte. Numai cîtă vreme iubirea de Dumnezeu sălăşluieşte în sufletul omului, omul este plăcut lui Dumnezeu. Nebunul se pune în slujba idolului şi ajunge la fel de urîcios ca şi acela pe care îl iubeşte (*Osea* 9, 10). Căci dacă adevărul e întotdeauna frumos, frumuseţea nu este mereu adevărată.

7. 2. Epistola ad ducissam Brabantiae

În jurul anilor 1270-1272 Toma răspunde ducesei de Brabantiae, ducesă, pare-se, binevoitoare faţă cu ordinul dominicanilor. În răspunsul său, Toma uzează de toate artificiile retoricii: „am primit scrisoarea Excelenţei Voastre şi citind-o mi-am dat seama de grija pe care o purtaţi supuşilor voştri cît şi de simpatia caldă pe care o nutriţi faţă de Ordinul nostru. Mulţumesc lui Dumnezeu că a sugerat inimii voastre principii virtuoase atît de nobile"[1]. Se vede, Toma ştie să capteze bunăvoinţa! Iată şi un alt fel: „cît despre ceea ce îmi cereţi în această scrisoare – de a vă răspunde la anumite probleme, pentru mine a fost o chestiune dificilă, mai ales datorită ocupaţiilor mele universitare, drept pentru care aş fi

[1] S. Thomae, *Opera Omnia,* T. XLII, *Epistola ad ducissam Brabantiae,* Ed. Leoniana, Roma, 1979, pp. 375-378.

preferat să interpelaţi pe alţii, mai versaţi decît mine în această problematică. Gîndindu-mă însă că ar fi deplorabil faţă cu zelul domniei voastre şi o ingratitudine faţă de afectul domniei voastre să nu vă răspund, iată că încerc să vă ofer răspunsuri cît mai clare posibil la interogaţiile propuse". Ce vrea ducesa? Opt lucruri, aşa cum rezultă din cele opt articole care constituie conţinutul scrisorii de răspuns. Pe scurt, iată ce întreabă ducesa şi ce răspunde Toma.

1. Ducesa întreabă dacă este permis a se impune taxe fiscale evreilor şi cînd anume. Toma răspunde: întrebarea este formulată în termeni universali, totuşi, se poate da următorul răspuns: trebuie să ne comportăm virtuos şi faţă de necreştini pentru a nu ofensa numele Domnului (*1 Corinteni* 10, 32), prin urmare să nu se ceară de la evrei acele servicii care nu au existat în trecut. Motivul este unul foarte simplu: ceea ce nu este obişnuit nelinişteşte spiritul omenesc. Ducesa insistă: evreii ducatului meu au totul prin cămătărie, deci e nevoie de taxe. Toma spune:

– evreii nu pot reţine bunurile pe care le au de la alţii;

– la fel, ducesa nu poate reţine bunurile pe care evreii le dau ei şi care sunt de la alţii;

– excepţia este: ducesa poate păstra bunurile pe care evreii le-au luat strămoşilor ei;

– dacă evreii au luat bunurile altora atunci ele trebuie restituite.

2. A doua întrebare: un evreu, violator al legii, poate fi supus unei amenzi pecuniare cînd nu posedă alte bunuri decît împrumuturile? Toma e superb aici: în conformitate cu ceea ce am afirmat mai sus, spune el, este indicat să i se aplice o pedeapsă pecuniară pentru a nu trage avantaje din nedreptatea pe care a făptuit-o. Mai mult, spune Toma, ca într-un fel de ecumenism juridic, un evreu cît şi un alt oricare creditor trebuie

să fie pedepsiţi cu amendă în măsura în care se cunoaşte că nu este posesorul legitim al bunurilor care îi sunt confiscate.

3. Ducesa întreabă dacă este licită acceptarea ofertelor pecuniare (sau alte donaţii) de la evrei. Da, spune Toma, este licit faptul acesta, însă e mai convenabil a restitui aşa ceva proprietarilor legitimi sau a oferi (nu deturna) altor scopuri resursele în cauză.

4. Altă întrebare a ducesei: cînd primesc de la un evreu o sumă mai mare decît cea impusă creştinilor, ce fac cu excedentul? Principiul, zice Toma, este acela al restituirii.

5. A cincea întrebare: este permisă vînzarea responsabilităţilor publice? O dublă dificultate vede aici Toma. Prima priveşte vînzarea oficiilor şi trimiterea este la *I Corinteni* 6, 12, apoi *Exod* 18, 21-22. A doua are în vedere suma oferită şi garanţia pentru oficiu.

6. Este legitimă impunerea de noi taxe supuşilor? Răspuns: persoanele investite cu putere temporală au fost puse de Dumnezeu nu ca să caute bunăstarea lor individuală, ci pentru binele comun (*Exod* 22, 27; 34, 2-3; *Ezechiel* 45, 8; *Luca* 3, 14; *I Corinteni* 9, 7).

7. Dacă funcţionarii, depăşind limitele stabilite prin lege, iau bani în plus şi nu îi dau seniorului? Răspunsul este evident, spune Toma. Dacă suma ajunge la senior, o restituie, dacă nu poate, o donează în scopuri caritabile.

8. „În fine, scrie Toma, doriţi să ştiţi dacă este oportun să-i constrîngeţi pe evreii din ducatul vostru să poarte un semn de recunoaştere care să-i distingă de creştini"? Răspunsul, conchide dominicanul, „este facil şi corespunde cu decretul *Conciliului general*: într-un stat creştin evreii de orice sex trebuie să se deosebească de toţi ceilalţi printr-un semn al veşmintelor. De altfel este prescris de legea lor de a pune filacterii la capetele mantiei, pentru a se diferenţia de alţii.

Acestea, ilustră şi devotată doamnă, sunt soluţiile pe care le-am găsit la multiplele voastre probleme. Departe de mine gîndul de a vă constrînge să urmaţi ideile mele, dar vă îndemn să ascultaţi de persoanele mai versate în materie decît mine.

Vă doresc o guvernare prosperă şi stabilă".

8. De-a stînga la dreapta

„Un frate l-a întrebat pe avva Pimen despre supărarea gîndurilor. Şi i-a zis lui bătrînul: acest lucru este asemenea cu un bărbat ce are foc de-a stînga şi un pahar cu apă de-a dreapta; deci de se va aprinde focul, va lua apa din pahar şi-l va stinge. Focul este sămînţa vrăjmaşului iar apa însemnează a se arunca pe sine înaintea lui Dumnezeu"[1].

[1] *Patericul*, Episcopia Ortodoxă Română, Alba-Iulia, 1997, p. 185.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul 4

Adevăr şi instituire pragmatică a sensului

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

GERARD STAN

Adevăr, reprezentare şi interpretare[1]

Truth, Representation and Interpretation
(Abstract)

The aim of this study is to determine several points of reference regarding the way in wich Karl Popper built up his philosophical discourse. I locate two specific ways in which Popper interpreted and used ideas belonging to other philosophers. Thus I distinguish in Popper between a projective hermeneutics (where the author uses a thesis that forms a part of his own philosophy in order to reconstruct and understand the ideas of another philosopher) and an ideological hermeneutics (where he uses a statement expressing an interest of the community whereof he is a member in order to interpret and reconstruct the text of another philosopher). In so doing I also highlight the considerable asymmetry between a representationalist hermeneutics, and a projective and, respectively, an ideological one. Whereas in the first case the interpreter wishes to unveil a truth about the philosophical text, in the other two he is rather expressing a desire to talk about

[1] Acest text reprezintă o versiune revizuită (şi, sper eu, ceva mai clară) a subcapitolelor II.3 şi II.4 din articolul „Discursul filosofic ca modalitate de validare a unei «logici»: cazul Popper", pe care l-am publicat în revista *Argumentum*, Nr. 2, 2003/2004, Editura Fundaţiei Axis, Iaşi, pp. 15-49.

BCU CLUJ / UNIVERSITY LIBRARY

himself, his own beliefs and convictions, or about the beliefs of his community of reference.

Dacă ar fi să facem uz de o distincţie conceptuală neşlefuită, des utilizată (mai ales de istoricii filosofiei) pentru a separa între diversele stiluri de filosofare, am spune că există, *pe de-o parte*, filosofii pur constructive, axate mai ales pe propunerea unor soluţii mai mult sau mai puţin originale la probleme filosofice consacrate, şi, *pe de altă parte*, filosofii polemice, care îşi extrag substanţa din interpretarea şi evaluarea critică a textelor şi argumentelor propuse de alţi filosofi. În prima instanţă, în investigaţia de faţă îmi propun să cercetez strategiile logico-hermeneutice prin care Karl Popper a reuşit să-şi articuleze propriul discurs filosofic. Filosoful austriac a construit un tip de filosofie pe care o putem situa, fără probleme, în cea de-a doua categorie menţionată mai sus. Aceasta nu înseamnă că filosofia popperiană ar fi lipsită de dimensiunea constructivă; ba dimpotrivă. Totuşi, mi se pare că modul în care filosoful austriac a înţeles să se raporteze la o serie de texte, argumente sau distincţii conceptuale propuse de-a lungul istoriei filosofiei transformă filosofia popperiană într-o instanţiere extrem de reuşită a filosofiei de tip polemic. Analiza modului în care Popper şi-a articulat propriul discurs nu este aici decît un pretext pentru a desfăşura o serie de investigaţii asupra unor chestiuni mai generale şi mai importante, cum ar fi evaluarea specificului activităţii de interpretare a textelor filosofice şi stabilirea gradului în care această activitate poate fi subsumată activităţii mai generale de căutare a adevărului. Teza pe care doresc să o susţin este aceea că, în activitatea de interpretare, hermeneutul nu trebuie să fie în căutarea vreunui adevăr, ci în căutarea unor mijloace cît mai adecvate cu

ajutorul cărora să exprime interesele proprii sau pe cele ale comunităţii din care face parte.

Demersul meu se va desfăşura pe parcursul mai multor etape: *în primul rînd*, voi face un scurt experiment imaginar şi voi încerca să văd cum ar fi arătat o istorie a filosofiei scrisă de Karl Popper. Această întreprindere mă va ajuta să stabilesc, *în al doilea rînd,* articulaţiile metodei de interpretare pe care a utilizat-o Popper atunci cînd a selectat, din textele altor filosofi, problemele, temele sau argumentele pe care el le-a analizat şi discutat critic. *În al treilea rînd,* plecînd de la metoda popperiană de interpretare, voi încerca să evaluez o problemă fundamentală pentru orice teorie a interpretării: în ce măsura adevărul joacă sau poate juca rolul unei idei regulative în interpretare? Pe această bază, voi distinge între două tipuri distincte de hermeneutică: *hermeneutica reprezentaţională* (cea care încearcă să ne ofere o reprezentare cît mai exactă a unor condiţii - esenţiale - de posibilitate a textului) şi *hermeneutica proiectivă* (cea care nu îşi propune să reprezinte corect ceva esenţial pentru un text, ci să instituie un sens). *În al patrulea rînd,* pe baza acestor distincţii, voi încerca să ofer o reconstrucţie a perspectivei din care Popper a analizat şi a interpretat ideologic o serie de texte ale filosofiei clasice.

1. Cum ar fi arătat o istorie a filosofiei scrisă de Popper?

Nu putem înţelege felul în care s-a constituit discursul filosofic popperian dacă nu analizăm modul în care ideile şi temele filosofiei clasice ori contemporane şi-au găsit rezonanţă în scrierile popperiene. În cele ce urmează voi pune în evidenţă cum anume a reuşit Popper să valorifice critic ideile altor filosofi, pentru a-şi promova ideile proprii sau pentru a apăra

anumite idealuri ale comunităţii de care se simţea legat. În acest scop, apelez la un fel de experiment imaginar, încercînd să-mi imaginez cum ar fi fost structurată şi construită o istorie a filosofiei scrisă de Karl Popper. Acest experiment mă va ajuta, *în primul rînd*, să-i reperez pe acei gînditori pe care Popper i-a socotit importanţi atît pentru istoria filosofiei în genere, cît şi pentru geneza propriilor sale idei filosofice, iar *în al doilea rînd*, să identific modul specific în care Popper s-a folosit de ideile filosofiei clasice pentru a-şi susţine şi argumenta propriile idei filosofice.

Plecînd de la principalele teme şi motive prezente în filosofia sa, am putea crede că o eventuală istorie popperiană a filosofiei ar fi fost centrată pe urmărirea destinului pe care l-au avut două concepte: cel de *libertate* şi cel de *cunoaştere*. Prin „libertate", Popper a avut în vedere libertatea politică, iar prin „cunoaştere" - acea tendinţă a oamenilor de a încerca să se apropie gradual de o înţelegere cît mai corectă a realităţii fizice şi istorice. Cu alte cuvinte, n-am fi avut de-a face cu o istorie tip „cronică", adică o simplă înşiruire a unor consemnări de tipul „omul, viaţa şi opera", ci cu veritabile reconstrucţii raţionale ale trecutului filosofiei. Aşa cum nota şi Rorty, Popper şi-ar fi rezervat dreptul (aşa cum a făcut-o cu multe ocazii) de a-i reeduca pe anumiţi filosofi în spiritul filosofiei sale, chiar înainte de a-şi fi început disputa cu ei[1]. Aşadar, istoriile oferite de Popper ar fi fost nişte reconstrucţii raţionale ale destinului filosofic ale celor două concepte esenţiale pentru gîndirea occidentală – conceptul de *libertate* şi cel de *cunoaştere*.

---

[1] Richard Rorty, „Istoriografia filosofiei: patru genuri", în Richard Rorty, *Adevăr şi Progres, Eseuri filosofice 3*, Editura Univers, Bucureşti, 2003, p. 191.

Am putea crede – și nu am greși prea mult – că Popper ne-a lăsat schița unei istorii a filosofiei, centrată pe conceptul de libertate politică, în *Societatea deschisă și dușmanii ei.* Chiar dacă scopul acestei lucrări era vizibil diferit, dat fiind că întîlnim aici multe capitole de analiză sistematică a unor concepte și teorii, sunt pe deplin încredințat că o istorie popperiană a filosofiei – în partea destinată analizei diferitelor construcții ale conceptului de libertate politică – ar fi trecut în revistă, în primul rînd, scrierile autorilor analizați în *Societatea deschisă*: Platon, Aristotel, Hegel, Marx etc. Partea ce ar fi dedicată înțelegerii evoluției conceptului de cunoaștere, într-o posibilă istorie popperiană a filosofiei, ar fi mai greu de reconstituit și asta pentru că Popper nu a lăsat nici o lucrare consacrată în acest sens. Însă referirile la problemele clasice ale cunoașterii nu sunt cu totul absente, în scrierile sale. Plecînd de la unele articole și conferințe am putea stabili, cu un anumit grad de probabilitate, momentele importante dintr-o istorie popperiană a filosofiei, centrată pe problema cunoașterii. De o atenție deosebită s-ar fi bucurat filosofii ionieni, în special Thales și Anaximandru, căci de activitatea acestor filosofi a legat Popper apariția atitudinii critice în filosofie. Platon ar fi avut un loc asigurat într-o astfel de istorie, dat fiind că prin el capătă sens distincția lui Popper dintre „epistemologia optimistă" și „epistemologia pesimistă", dar și Aristotel, datorită credinței sale în virtuțile cognitive ale definiției de tip esențialist. S-ar regăsi acolo și Bacon, pentru încrederea nemăsurată acordată observațiilor în procesul cognitiv, dar și Descartes, pentru convingerea că rațiunea ne poate garanta adevărul. Ar trebui să mai apară în acea istorie – și nu în ultimul rînd – David Hume, pentru argumentul său împotriva inducției, iar Kant ar fi descris un raționalist critic *avant la*

lettre, dacă nu ar fi ratat această şansă prin faptul că nu a fost suficient de critic cu fizica lui Newton. O istorie popperiană a filosofiei ar mai fi amintit, poate, şi de Berkeley, Hegel sau Mill, însă informaţiile din textele lui Popper cu privire la modul în care au tratat aceşti autori problema cunoaşterii sunt destul de reduse. În schimb, este sigur că, dacă ar fi urmărit această problemă pînă în zilele sale, din istoria respectivă nu ar fi lipsit Russell, Wittgenstein, Carnap sau Schlick. Deocamdată, am încercat să desluşim care ar fi fost autorii pe care Popper i-ar fi evocat, cu precădere, într-o eventuală istorie a filosofiei. În următorul subcapitol voi încerca să desluşesc criteriile posibile ce ar putea sta la baza acestei selecţii.

2. Selectarea informaţiei relevante şi interpretarea istorică

Dar Popper nu s-ar fi mulţumit să invoce o listă de nume şi să clarifice o serie de teme filosofice, de pildă problemele cunoaşterii, aşa cum le-au dezvoltat autorii clasici. El ar fi încercat să vadă doar acele soluţii care sunt importante prin prisma propriei sale filosofii. Pentru o înţelegere mai adecvată a modalităţii de expunere pe care ar fi adoptat-o Popper într-o istorie a filosofiei, trebuie să avem în vedere acele exigenţe care, după filosoful austriac, ar trebui satisfăcute de orice demers istoric. Voi arăta în cele ce urmează cum înţelegea Popper istoria în genere şi ce anume credea el că ar trebui urmărit în expunerea istorică a unor fapte sociale, politice, militare sau culturale.

Popper era absolut sigur că istoria nu poate fi înţeleasă drept o serie de evenimente care apar cu necesitate datorită acţiunii unor legi implacabile. Nu există legi universale în istorie şi,

prin urmare, modelul explicativ din ştiinţele naturii, modelul nomologic-deductiv, este inaplicabil în istorie. În istorie, faptele care trebuie explicate sunt evenimente singulare ce nu pot fi „conectate" la anumite legi universale. Pentru o bună înţelegere a faptelor istorice trebuie elaborat un model cît mai adecvat, care trebuie să surprindă *logica evenimentului* sau *a situaţiei respective.* A construi un model înseamnă „a *explica şi înţelege evenimentele în termenii acţiunilor umane şi a situaţiilor sociale*"[1]. Ce elemente ar fi relevante în analiza logicii unei situaţii sociale sau cultural-istorice? *În primul rînd,* instituţiile sociale sau culturale existente în epoca respectivă. Ele reuşesc să impună un anumit mers al ideilor şi al indivizilor în aproape orice situaţie. *În al doilea rînd,* trebuie luate în calcul scopurile de care sunt animaţi actorii prezenţi într-o anumită situaţie. *În al treilea rînd,* este relevantă şi informaţia de care dispun actorii. Informaţiile şi scopurile nu sunt înţelese de Popper „ca fapte psihologice, stabilite prin legi psihologice, ci ca *elemente ale situaţiei sociale obiective*"[2]. Cu alte cuvinte, pentru a reconstitui logica unei situaţii ar fi nevoie să luăm în considerare influenţa exercitată de anumite instituţii, scopurile celor implicaţi în situaţia respectivă şi informaţia de care aceştia dispun.

Dacă ar fi să luăm în calcul aceste elemente, în analiza unui text filosofic, ar trebui să fim atenţi, crede Popper, la influenţa exercitată de instituţii, de la cele politice pînă la cele cultural-educative, la problemele socotite semnificative de autor în contextul vizat şi, nu în ultimul rînd, la geneza profilului intelectual al gînditorului, la cărţile citite de acesta, la

---

[1] Karl R. Popper, *Mitul contextului*, Editura Trei, Bucureşti, 1998, p. 218.

[2] *Ibidem*, p. 220.

influenţele pe care le-a suferit, la presupoziţiile mai mult sau mai puţin asumate. Faptul că aceste elemente sunt determinante în înţelegerea unei situaţii cultural-istorice concrete a fost recunoscut încă de Chladenius, Schleiermacher sau Dilthey. Popper accentuează numai că reconstrucţia logicii unei situaţii reprezintă *un proces selectiv.* Orice fel de istorie „trebuie să fie selectivă dacă nu vrea să se înece sub un şuvoi de materiale lipsite de valoare şi necorelate între ele"[1]. Cel care îşi propune înţelegerea unui fapt social, politic sau cultural trebuie să accepte introducerea „în mod conştient a unui punct de vedere selectiv preconceput în cercetarea istorică, adică scrierea istoriei care ne interesează personal. (...) Toate materialele disponibile care au vreo legătură cu punctul nostru de vedere trebuie luate în considerare cu grijă şi obiectivitate"[2]. Aşadar, atunci cînd se reconstituie logica unei situaţii, trebuie să se plece de la un punct de vedere ce ne interesează personal[3] şi trebuie lăsate deoparte toate acele date ce nu au vreo legătură cu punctul de vedere de la care plecăm. Acestui tip de înţelegere a unui fapt sau eveniment Popper îi dă numele de *interpretare istorică.*

Atunci cînd analizează textele filosofilor clasici care au avut în atenţie problema cunoaşterii, Popper respectă întocmai exigenţele stabilite de el însuşi, cu privire la interpretarea

---

[1] *Idem*, *Mizeria istoricismului*, Editura All, Bucureşti, 1996, p. 108.

[2] *Ibidem*, pp. 108-109.

[3] Acest punct de vedere poate fi privit, la limită, ca pe o ipoteză. De regulă, aceste puncte de vedere nu pot fi testate şi, deci, nici respinse. Acesta ar fi, poate, cel mai mare inconvenient al interpretării istorice, aşa cum o numeşte Popper.

istorică[1]. Teze precum: „spiritul critic înseamnă dezbaterea raţională a unor ipoteze, teorii, argumente ce pot fi dovedite, în ultimă instanţă, ca fiind false", „adevărul unei opinii nu depinde de sursa din care aceasta provine", „creşterea cunoaşterii ştiinţifice este posibilă mai degrabă prin avansarea unor teorii îndrăzneţe decît prin observaţia sistematică", „nu există observaţie pură, independentă de orice teorie" etc. reprezintă puncte de vedere preconcepute, din locul cărora Popper i-a înţeles pe Anaximandru ori pe Platon, pe Aristotel ori pe Descartes sau Bacon. Au devenit astfel relevante doar acele gînduri, acele texte, acele argumente clasice care veneau în întîmpinarea tezelor preconcepute, în conformitate cu *principiul selectivităţii.* Popper nu a fost interesat de doctrina acestor gînditori, şi nici nu a încercat o expunere în amănunt a diferitelor texte, aşa cum se obişnuieşte în istoria consacrată a filosofiei. O doctrină, un argument, un text sau o relaţie dintre filosofi au fost puncte de interes pentru Popper doar în măsura în care i-au oferit posibilitatea de a le reconstrui logic din perspectiva uneia dintre tezele sale. Putem spune acum că o istorie popperiană a filosofiei, dedicată problemei cunoaşterii, ar fi fost o istorie reconstruită plecînd de la unele teze de bază ale raţionalismului critic.

3. Hermeneutica de tip proiectiv

Reconstrucţia „logicii situaţionale" şi interpretarea istorică pot fi încadrate într-un tip de hermeneutică mult deosebită de

[1] Chiar şi atunci cînd urmăreşte în istoria filosofiei probleme precum cea a libertăţii sau cea a raportului corp-minte, Popper se va conforma regulilor interpretării istorice.

cea tradiţională. Spre deosebire de conceptul clasic de interpretare, care era susţinut de o *hermeneutică reprezentaţională,* tipul de interpretare propus de Popper ar putea fi subsumat *hermeneuticii de tip proiectiv.* Hermeneutica reprezentaţională încearcă să prindă sensul unui text printr-o reprezentare adecvată a intenţiei autorului, a presupoziţiilor ce organizează textul, a influenţelor ce au făcut posibil acel text, a contextului socio-politic în care a apărut acel text etc. Sensul unui text ar deveni vizibil atunci cînd ne formăm o imagine corectă despre unul sau mai multe dintre elementele amintite mai sus. Este ca şi cum sensul ar fi „îngropat" în text, putînd fi adus la lumină printr-o reprezentare adecvată a elementelor de care acesta se presupune că ar fi puternic legat.

Hermeneutica proiectivă nu mai este o hermeneutică a sensului găsit sau descoperit, ci a sensurilor instituite. Atunci cînd Popper reconstruieşte logica unui text, a unei situaţii, el nu este interesat să găsească vreun sens, *ci să instituie unul.* Teza sau punctul de vedere privilegiat în jurul căruia se realizează această reconstrucţie devine unul dintre multiplele sensuri posibile. Textul nu mai are un singur sens, ci o pluralitate de sensuri. Sensul nu mai este descoperit sau „dezgropat", ci proiectat şi instituit.

Practicînd o astfel de hermeneutică, Popper ar putea primi din partea criticilor două tipuri de obiecţii. *În primul rînd,* că interpretările sale sunt subiective sau chiar arbitrare[1]. Dar acest

[1] O critică radicală a acestui tip de hermeneutică este articulată de Allan Bloom la sfârşitul anilor 80. Referindu-se în special la analizele practicate de gânditorii deconstructivişti francezi, Bloom scria: „Activitatea creatoare a interpretului este mai importantă decât textul; nu există text, doar interpretare. Astfel, singurul lucru care ne este atât de necesar, cunoaşterea a ceea ce au să ne

reproş nu este întemeiat. Atîta timp cît interpretarea pe care o practică Popper nu îşi mai propune descoperirea unui sens preexistent, ci instituirea unor sensuri, este şi firesc ca acestea să aibă o conotaţie subiectivă. Dar instituirea unui sens nu este neapărat arbitrară. Acest lucru este vizibil şi din faptul că elementele situaţiei studiate trebuie să poată fi expuse coerent şi să aibă consecinţe fertile atunci cînd sunt interpretate dintr-un punct de vedere prealabil. *Coerenţa şi fertilitatea* sunt principalii indicatori ai unei interpretări istorice reuşite, *nicidecum obiectivitatea.* Aşa cum sublinia şi Jürgen Habermas, „o interpretare corectă nu este pur şi simplu adevărată, asemeni unei propoziţii ce redă o stare de lucruri existente; (...) «a înţelege ce se spune» cere participare şi nu, simplu, observare"[1]. Participarea interpretului prin impunerea unei teze ce poate conferi o coerenţă fertilă situaţiei vizate poate fi considerată trăsătura esenţială a interpretării istorice propuse de Popper şi baza oricărei hermeneutici proiective.

În al doilea rînd, lui Popper i s-ar fi putut reproşa că este istoricist[2]. Cu alte cuvinte, el ar vedea istoria filosofiei ca pe o

---

spună textele, este deturnat spre eurile subiective, creatoare ale acestor interpreţi, care afirmă că nu există nici text, nici realitate la care se referă textele. O interpretare ieftină a lui Nietzsche ne eliberează de imperativele obiective ale textelor care ne-ar fi putut elibera de orizontul nostru tot mai îngust şi mai jos. Totul are tendinţa de a micşora pretenţiile pe care le are tradiţia de la noi, fapt care pur şi simplu o dizolvă" (Allan Bloom, *Criza spiritului american*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 454).

[1] Jürgen Habermas, *Conştiinţă morală şi acţiune comunicativă,* Editura All, Bucureşti, 2000, p. 32.

[2] O doctrină istoricistă va încerca să explice totalitatea fenomenelor şi evenimentelor ca fiind manifestări concrete ale unei legi unice. De

evoluţie către raţionalismul critic şi către înţelegerea ideii că adevărul nu este manifest, că nu există surse care să întemeieze cunoaşterea şi că nu putem avea niciodată certitudine în legătură cu adevărul unei propoziţii. Este adevărat că Popper a plecat de la unele dintre aceste teze atunci cînd i-a interpretat pe filosofii clasici, dar, în acelaşi timp, el a recunoscut că există o multitudine de alte puncte de plecare în înţelegerea acelor filosofi. Aceste teze au dat roade atunci cînd Popper a încercat să reconstruiască logic anumite situaţii semnificative din istoria filosofiei. Oricînd pot fi găsite teze care să ducă la interpretări diferite. Tocmai această poziţie îl îndepărtează pe Popper de istoricism. Istoriciştii „nu văd că este necesară o pluralitate de interpretări care sunt absolut la acelaşi nivel, la fel de sugestive..."[1]. Pentru istoricişti există doar Istoria Filosofiei; pentru Popper există istorii ale filosofiei. Cea pe care ar fi scris-o el nu ar fi fost decît una dintre ele.

4. Interpretarea ideologică prin prisma hermeneuticii proiective

Dacă este să fim exacţi, Popper nu a plecat întotdeauna de la o teză proprie, atunci cînd a interpretat textele filosofilor clasici sau contemporani. În „reconstrucţia logică" a unui argument, a unei idei sau a unui text clasic, el nu a apărat de fiecare dată idei sau convingeri personale. Raportîndu-se la texte din

---

exemplu, Marx a văzut întreaga istorie ca pe o istorie a luptei de clasă; Hegel a văzut în toate evenimentele istoriei manifestări ale spiritului absolut etc. O istorie a filosofiei concepută în manieră istoricistă ar înţelege desfăşurarea istoriei ca o evoluţie în vederea impunerii anumitor idei sau concepte.

[1] Karl R. Popper, *Mitul contextului*, p. 109.

Platon, Hegel sau Marx, Popper s-a crezut îndreptăţit să vorbească nu numai în numele său, ci şi în numele unei largi comunităţi de care se simţea legat, ca membru, şi anume comunitatea oamenilor liberi. Prin urmare, putem identifica, la Popper, şi o variantă a interpretării proiective: *interpretarea ideologică.* Înainte de a identifica motivele pentru care Popper a interpretat într-un mod extrem de controversat, dintr-un anumit punct de vedere, texte din Platon, Hegel sau Marx, voi încerca să precizez ce înţeleg prin *interpretare ideologică.*

Pentru început, mă voi sprijini pe cîteva concepte susceptibile să conducă la o bună înţelegere a ideii de interpretare ideologică; astfel de concepte sunt cele prin care Umberto Eco, în *Limitele interpretării,* desemnează principalele instanţe de care trebuie să se ţină seama într-o interpretare: *intentio operis, intentio auctoris, intentiones lectoris*[1]. Cele trei concepte pot fi socotite drept trei poli distincţi ai situaţiei de interpretare, determinînd un cîmp al interpretării ce ascultă de o dialectică a absenţei şi a prezenţei. Logica acestei dialectici ar fi susţinută, pe de o parte, de o certitudine ontologică legată de *intentio operis* şi de *intentio auctoris,* şi, pe de altă parte, de indeterminarea într-un anumit grad a polului receptării. Dacă ne referim la un text, plecînd de la simpla sa realitate fizică, putem crede că el îşi datorează existenţa faptului că au existat şi mai există încă, într-un fel sau altul, atît intenţia autorului cît şi intenţia textului. Altfel textul nu ar mai fi text, parte a unui mediu simbolic, ci parte a mediului fizic. În acest sens, primele două tipuri de intenţii au un statut ontologic ceva mai bine precizat. Totodată, chiar din

[1] Umberto Eco, *Limitele Interpretării,* Editura Pontica, Constanţa, 1996, p. 41.

faza de producere, intenţiile autorului şi ale textului sunt posibile datorită unor anticipări în direcţia potenţialilor *lectoris.* Dacă cititorii, cu posibilele lor intenţii, ar lipsi din raza de acţiune a autorului şi a textului, s-ar obţine atunci un produs ce nu ar putea părăsi niciodată viaţa privată a autorului, ceva ce nu ar putea intra niciodată în spaţiul public al lecturii şi al interpretării. Astfel, în orice text sunt actuale intenţiile autorului şi intenţiile textului însuşi, dar, în acelaşi timp, sunt anticipate, ca potenţialităţi, intenţiile cititorului sau ale interpretului. Primele două tipuri de intenţii acţionează ca nişte constrîngeri formale, determinînd o constelaţie potenţială de interpretări din partea cititorului. Orice lectură a unui cititor (model?) ar trebui să determine o actualizare a unei interpretări posibile. Altfel spus, logica interpretării este de aşa natură încît nu trebuie să permită discontinuităţi între *intentio auctoris* şi *intentio operis,* pe de o parte, şi *intentiones lectoris,* pe de altă parte.

Cum ia naştere o interpretare ideologică? Ea apare în virtutea jocului posibil în acest cîmp al interpretării, cîmp delimitat de cele trei tipuri de intenţii. Dar nu *intentio operis* sau *intentio auctoris* fac posibile interpretările ideologice, ci acele *intentiones lectoris* ce nu pot fi considerate din punct de vedere formal, dar care, totuşi, revendică statutul de elemente ale interpretării. Or, în aceste condiţii, interpretarea ideologică nu este o interpretare propriu-zisă, ci, în termenii lui Eco, o utilizare. Elementul ce stă la baza unei interpretări ideologice nu-şi primeşte legitimitatea nici dinspre intenţiile autorului, nici dinspre intenţiile textului interpretat. Cînd utilizăm şi, implicit, cînd interpretăm ideologic un text nu ne mai punem problema compatibilităţii enunţurilor astfel produse cu intenţiile autorului sau ale textului. De regulă, aceste enunţuri exprimă o seamă de interese ale comunităţii căreia îi aparţine

interpretul. Orice interpretare ideologică a unui text este o trădare sau o deformare a acestuia, în virtutea faptului că nici o utilizare nu este legitimă, nefiind făcută posibilă de către elementele constitutive, din punct de vedere formal, ale acelui text. O interpretare ideologică nu datorează prea mult nici intenţiilor autorului, nici intenţiilor textului, nici acelor intenţii ale cititorului determinate formal de primele două tipuri de intenţii.

5. Actul interpretării şi căutarea adevărului

Actul interpretării, aşa cum a fost gîndit de hermeneuţii clasici, şi aşa cum l-a gîndit şi Eco, are drept idee regulativă ideea de adevăr. Prin interpretare se dorea reconstituirea unui adevăr fie al autorului, fie al textului; în această paradigmă, cititorul model era un receptor pur pasiv, unul căruia i se livra un sens sau un adevăr al textului deja instituit. Aşadar, o bună interpretare trebuia să reprezinte fidel, fie mecanismul gîndirii autorului, fie structura de adîncime a textului – de la aspectele de ordin gramatical, pînă la presupoziţiile explicite sau implicite ce au făcut posibilă existenţa lui –, fie intenţiile legitime ale unui cititor. Mai mult, se considera că ar exista o natură sau o esenţă a gîndirii, aşa cum ar exista şi o natură a textului şi a propoziţiei. O bună interpretare ar fi doar cea care ar reuşi să ofere o reprezentare cît mai fidelă a acestor esenţe. În aceste condiţii, interpretarea ar fi fost echivalentă cu o cunoaştere sau cu o reprezentare a ceva esenţial, un act metafizic de cunoaştere.

Dorind să delimiteze cît mai clar între o hermeneutică generală şi una specială, Schleiermacher, de pildă, era încredinţat că hermeneutica generală ar trebui să se preocupe, *pe de o parte*, de discurs ca act al vieţii individului, „în măsura în care viaţa omului este una şi aceeaşi", iar, *pe de altă parte*,

de „*natura* propoziţiei ca act al gîndirii" ce este aceeaşi în toate limbile[1]. Esenţialismul poziţiei sale transpare şi atunci cînd afirmă: „în măsura în care înţelegerea discursului rezultă din natura propoziţiei în genere, ne mişcăm cu certitudine în sfera hermeneuticii generale"[2]. Chiar dacă o propoziţie poate fi exprimată în limbi diferite, chiar dacă poate fi afectată în construcţia sa de diverse contingenţe datorate limbilor particulare, ea posedă o natură a sa, ceva de ordin esenţial ce îi permite interpretului să o recunoască sub diversele înfăţişări. În ultimă instanţă, a interpreta însemna a obţine un Adevăr cu privire la natura unei propoziţii sau cu privire la actele gîndirii.

Interpretările ideologice nu se pot sprijini pe astfel de considerente teoretice. O interpretare ideologică nu îşi poate propune să ofere o bună reprezentare a naturii unei propoziţii sau a unui text, şi nici a unui act de gîndire. Ideea regulativă a interpretării de tip ideologic nu este şi nici nu poate fi adevărul. Dar prin aceasta nu trebuie să se vadă în interpretările de tip ideologic ale unor texte o serie de aventuri ale filosofilor cu minţile rătăcite sau ale celor care nu au înţeles nimic din filosofie. Nu există principii a priori pe care ar trebui să şi le însuşească orice hermeneutică sau condiţii pe care ar trebui să le respecte orice interpretare. Nu trebuie să vedem ideea de hermeneutică sau pe cea de interpretare ca fiind iremediabil legată de ideea de adevăr.

Trebuie să ne obişnuim cu ideea că interpretul nu este un fel de magician ce are o relaţie privilegiată cu natura propoziţiilor sau cu esenţa actelor de gîndire. Mai degrabă, ar trebui să vedem în hermeneut un gînditor ce apără propriile interese teoretice sau interesele comunităţii din care face parte, utilizînd convenabil textele celorlalţi. Hermeneutul nu este un

---

[1] F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutica,* Editura Polirom, Iaşi, 2001, p. 35.

[2] *Ibidem.*

comentator sau un doxograf şi nici nu doreşte să păstreze nealterat vreun adevăr moştenit sau descoperit de el cu privire la textele filosofilor. De cele mai multe ori, el doreşte ca textele altor filosofi să-l ajute să-şi spună propria lui poveste. Hermeneutul doreşte „să spună ceva cuiva", iar nu „să înţeleagă ce se spune". După Habermas, „interpreţii renunţă la superioritatea poziţiei privilegiate a observatorului, întrucît ei înşişi, cel puţin virtual, sunt implicaţi în negocierile asupra sensului şi valabilităţii exprimărilor"[1]. Aş spune ceva mai mult: interpretul nu doar negociază sensul, ci îl construieşte şi îl instituie. În cele mai multe cazuri, el este animat de o dorinţă mai mare de a spune ceva despre sine sau despre comunitatea de care se simte legat, decît de o dorinţă de a spune Adevărul despre un text. Sensul care este instituit ţine de interesele sale sau de cele ale comunităţii, iar nu de vreun adevăr îngropat în textele pe care le utilizează. Cel ce procedează ideologic în interpretare îi are drept prieteni pe cei din propria sa comunitate, iar nu adevărul. Dar acest gest nu posedă, în mod natural şi esenţial, o încărcătură negativă. Dimpotrivă, el conferă unei interpretări o dimensiune umană, morală şi chiar o plasează în zona onestităţii intelectuale.

Nu trebuie să vedem în subiectivitatea interpretului ceva ce ar putea tulbura sau afecta negativ limpezimea unei interpretări şi, implicit, adevărul sau sensul descoperit. Interpretul interesat de soarta eului său şi de soarta comunităţii de care aparţine va crede, dimpotrivă, că dorinţele şi credinţele sale, aspiraţiile comunităţii din care face parte determină posibilele sensuri şi interpretări. „Credinţele noastre nu sunt obstacole între noi şi înţeles, dimpotrivă, ele sunt tocmai cele care fac posibil

[1] Jürgen Habermas, *op.cit.*, p. 31.

înţelesul"[1]. Cînd un hermeneut îşi propune să ofere o interpretare unor texte, va încerca să spună „o poveste despre relaţia lor cu alte texte, sau despre intenţiile autorului ei, sau despre ceea ce face ca viaţa să merite trăită, sau despre evenimentele secolului nostru, sau despre incidentele din propria noastră viaţa, sau despre orice altceva care pare adecvat într-o situaţie dată"[2]. O poveste în care sunt menţionate sau analizate concepte, teze sau argumente ale altor filosofi are vreo relevanţă doar în măsura în care interpretul va şti să promoveze, în postura de personaje principale, interesele sale sau ale comunităţii din care face parte. De aici şi pledoaria unor filosofi pragmatici, precum Rorty, pentru „a putea folosi mai liber şi mai flexibil textele filosofice în loc de a le trata ca pe nişte mase amorfe ce trebuie digerate sau respinse"[3]. Textele filosofice nu au o structură internă de tipul, să zicem, structurii cristaline. Prin urmare, atunci cînd interpretăm un text nu trebuie să ne referim la vreo structură esenţială a naturii sale, ca atunci cînd analizăm, de pildă, structura cristalină a unui diamant, pentru a-i determina calităţile.

6. Popper şi interpretarea ideologică

După ce am precizat modul în care consider că poate fi folosit termenul de interpretare ideologică, după ce am precizat

---

[1] Walter Michaels, „Saving the Text", *Modern Language Notes,* 1978, p. 93, *apud.* Richard Rorty, „Texte şi mase amorfe", în *Obiectivitate, relativism şi adevăr, Eseuri filosofice 1,* Editura Univers, Bucureşti, 2000, p. 170.

[2] Richard Rorty, „Texte şi mase amorfe", în *Obiectivitate, relativism şi adevăr, Eseuri filosofice 1*, p. 171.

[3] *Ibidem*, p. 183.

natura relaţiei dintre hermeneutica proiectivă şi interpretarea ideologică, voi încerca să reconstruiesc cîteva dintre considerentele şi presupoziţiile ce au stat la baza interpretării pe care Popper a dat-o dialogului platonician *Republica,* dar şi altor texte clasice. Va trebui să avem în vedere că, atunci cînd a scris *Societatea deschisă şi duşmanii ei,* dorinţa filosofului austriac nu a fost aceea de a contribui în vreun fel la căderea în dizgraţie a marilor maeştri ai gîndirii, aşa cum s-a crezut[1]. Popper nu ar fi avut vreun motiv personal care să-l determine să lupte cu orice mijloace pentru denigrarea unor filosofi precum Heraclit, Platon, Aristotel, Bacon, Hegel, Marx, Wittgenstein sau Adorno. Mai mult, cred că ar fi o greşeală descalificantă şi imposibil de trecut cu vederea să explicăm atitudinea sa prin vreo afecţiune de care ar fi suferit sau prin faptul că ar fi nutrit o ură patologică faţă de marile figuri ale istoriei filosofiei sau, pur şi simplu, pentru că ar fi fost un ignorant.

Popper era mai degrabă interesat să apere interesele comunităţii oamenilor liberi din care simţea că face parte, decît să ofere interpretări savante, în spiritului Adevărului, la textele filosofilor clasici sau să se răfuiască cu acele personaje care i-ar fi fost antipatice. Într-un fel, Popper nici nu-l trădează pe Platon, în măsura în care dialogul *Republica* de Platon are ca scop, ca şi *Societatea deschisă*, apărarea valorii fundamentale a societăţii. Numai că, în gîndirea vechilor greci, valoarea socială şi politică cea mai înaltă era dreptatea, pe cînd în gîndirea contemporană - libertatea. De aceea, Platon era nevoit să aibă o viziune holistă asupra societăţii – dreptatea fiind posibilă doar printr-o îmbinare armonioasă a părţilor ce alcătuiesc societatea, pe cînd Popper, prin faptul că apăra libertatea – o valoare

[1] Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 9.

individualistă prin excelenţă – trebuia să fie anti-holist şi, în consecinţă, anti-platonician. *Republica* lui Platon a fost în mîinile lui Popper doar un bun instrument pentru construirea unei pledoarii în favoarea societăţii deschise şi pentru construirea unor argumente în favoarea apărării libertăţii.

Dacă ne interesează într-adevăr miza lucrării *Societatea deschisă şi duşmanii ei,* ar fi mai bine să vedem ce spune chiar Popper în legătură cu aceasta: „Am lucrat la text pînă în 1943; iar faptul că partea cea mai mare a cărţii a fost scrisă în timpul anilor grei cînd soarta războiului era incertă explică, măcar în parte, de ce unele critici din ea îmi apar astăzi, ca ton, mai emoţionale şi mai vehemente decît aş fi vrut să fie. Vremurile acelea nu te îmbiau însă la eufemisme, sau, cel puţin, aşa am simţit eu atunci. Nici războiul, nici vreun alt eveniment contemporan n-a fost menţionat explicit în carte; ea a fost însă o încercare de a înţelege acele evenimente şi fundalul lor, ca şi unele din problemele ce părea probabil că se vor pune după cîştigarea războiului"[1]. Generalizarea acţiunilor violente ca modalitate de rezolvare a problemelor din epocă, ascensiunea regimurilor totalitare de stînga şi de dreapta, deriva ideologică în care se afla lumea liberă au fost tot atîtea motive care l-au determinat pe Popper să scrie *Societatea deschisă* şi *Mizeria istoricismului.* În *Autobiografia* sa, filosoful mărturiseşte: „*Mizeria istoricismului* şi *Societatea deschisă* au fost efortul meu de război. Cred că libertatea a putut să ajungă o problemă centrală din nou, în special datorită reînnoirii influenţei marxismului şi a ideii planificării la scară largă (sau a dirijismului) şi aceste cărţi au vrut să fie o apărare a libertăţii

[1] Karl R. Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 8.

împotriva ideilor totalitariste şi autoritariste, dar şi un avertisment împotriva pericolului superstiţiilor istoriciste"[1].

„Neşansa" unor scrieri aparţinînd unor filosofi celebri precum Platon, Hegel sau Marx a fost tocmai aceea că puteau fi lesne reconstruite cu ajutorul unui vocabular în care apăreau termeni precum „dictator", „despot", „tiranie", „totalitarism", „societate raţională", „planificare", „control al statului asupra tuturor fenomenelor sociale şi economice", „supunerea totală a societăţii faţă de stat" etc. Ca urmare, ele puteau fi folosite în egală măsură pentru justificarea ori legitimarea unor regimuri autoritare sau totalitare, dar şi pentru a demasca astfel de regimuri sau pentru a lupta împotriva lor. Popper nu ar trebui condamnat pentru că a ales cea de-a doua variantă. El a încercat să se opună acelui tip de filosof ce se vrea mai degrabă magician sau mare profet, decît un intelectual onest. „Cel mai rău lucru - păcatul împotriva sfîntului spirit - se petrece atunci cînd intelectualii încearcă să se prezinte în faţa semenilor lor ca mari profeţi şi să-i impresioneze cu filosofii oraculare"[2], cu filosofii ce dau impresia că au descoperit misterul existenţei în genere şi al existenţei istorice, în particular, cu filosofii ce cred că au rezolvat toate problemele actuale şi viitoare ale omenirii. Grav nu este faptul în sine, că au existat şi încă mai există filosofi-profeţi şi filosofii oraculare, ci că se găsesc tot timpul discipoli dispuşi să creadă orbeşte ideile acelora şi să acţioneze pe baza lor. Critica şi argumentele lui Popper sunt mai puţin îndreptate împotriva lui Platon, Hegel sau Marx cît, mai ales,

---

[1] Karl R. Popper, „Autobiography of Karl Popper", în Paul Arthur Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, Open Court, La Salle, Illinois, 1974, p. 91.

[2] *Idem*, *În căutarea unei lumi mai bune*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 97.

sunt destinate celor dispuşi să creadă fără vreo cercetare critică Adevărul ideilor susţinute în filosofiile acestora. Ceea ce crede Popper este că orice om, inclusiv filosoful, ar trebui să fie un raţionalist, adică „un om dispus să înveţe de la ceilalţi, nu acceptînd pur şi simplu orice îndoctrinare, ci permiţînd ca ideile sale să fie criticate de ceilalţi şi criticînd ideile celorlalţi. Accentul cade aici pe cuvintele *discuţie critică:* raţionalistul nu crede că el însuşi sau altcineva a înghiţit înţelepciunea cu polonicul"[1].

În consecinţă, nu ar trebui să credem în mod dogmatic că, dacă vom fi conduşi de filosofi, sau de proletari, sau de capitalişti sau de un stat văzut drept încarnare a Raţiunii obiective vom fi mai fericiţi sau o vom duce mai bine. Nimeni, nici chiar un profet autentic, cu atît mai puţin un filosof ce pozează în profet, nu ne poate garanta acest lucru. Important este să creăm instituţii care să ne permită înlăturarea pe cale paşnică, non-violentă a conducătorilor ineficienţi sau a celor cu porniri autoritariste. Cînd fiecare îşi recunoaşte capacitatea de a greşi, cu greu mai poate apărea cineva dispus să-şi apere ideile cu orice preţ, gîndind că acestea ar cuprinde vreun adevăr absolut. Orice apărare absolută a unui adevăr absolut produce violenţă. Popper a sperat că, prin cele două lucrări ale sale, *Societatea deschisă* şi *Mizeria istoricismului,* va putea să prepare un vaccin împotriva violenţei, atrăgînd atenţia că marile spirite îşi prezintă de multe ori ideile drept adevăruri absolute şi, prin credinţele pe care le generează în minţile oamenilor, pot să ţină în captivitate gîndirea acestora chiar şi după mai multe secole. Toate regimurile autoritariste şi totalitariste au fost favorizate de o serie de comportamente politice şi deprinderi de acţiune generate de însuşirea necritică,

[1] *Ibidem*, p. 220.

de către anumite persoane, a unor credinţe discutabile ale filosofilor. Popper ne spune un lucru simplu: dacă marii intelectuali sunt dispuşi să creadă anumite lucruri, cu atît mai mult vor fi tentaţi oamenii simpli să creadă în ele şi să acţioneze în consecinţă. Soluţia ar fi la îndemînă: în politică oamenii ar trebui să se ghideze după interesele reale, concrete ale comunităţii lor, şi nu după principii *a priori* stabilite de filosofi. Maxima acţiunii unui individ în spaţiul politic nu trebuie să fie vreun adevăr etern revelat de vreun filosof, ci un enunţ care trebuie să oglindească un interes particular al acelui individ sau al comunităţii din care face parte.

Evident, Popper trădează tradiţia filosofiei oraculare, cea a revelării marilor adevăruri filosofice, dar a preferat să fie acuzat de acest lucru tocmai pentru a rămîne loial comunităţii oamenilor liberi. Pentru această comunitate Popper nu a pregătit o nouă utopie, o nouă doctrină politică sau alt set de adevăruri evidente. Orice comunitate îşi poate rezolva problemele dacă este condusă de oameni ce vor şti, precum Socrate, cît de puţin ştiu şi care se vor ghida după greşelile lor, dar şi după greşelile altora. Pe aceşti oameni Popper îi numeşte *ingineri gradualişti*. Un astfel de conducător nu trebuie să facă parte dintr-o clasă anume, nici nu trebuie să aibă o anumită orientare politică, ci să fie mereu atent la greşeli şi să urmeze „drumul pas cu pas, comparînd cu grijă rezultatele aşteptate cu rezultatele obţinute şi va fi întotdeauna atent la neaşteptatele consecinţe nedorite ale oricărei reforme"[1]. Într-o astfel de viziune, instituţiile nu sunt scopuri în sine, ci mai degrabă, instrumente apărute în mod natural în vederea rezolvării treptate a problemelor comunităţii. Popper ne spune că nu

[1] Karl R. Popper, *Mizeria istoricismului*, p. 46.

există miracole şi că nici nu se produc miracole în viaţa comunităţii noastre, dacă îi urmăm orbeşte pe profeţi.

Cînd filosofiile lui Platon, Hegel sau Marx pot să nască în mintea unor oameni credinţe de natură să ducă la sporirea violenţei în anumite comunităţi, atunci, cu toată stima datorată maeştrilor gînditori, sunt legitime luări de poziţie, interpretări şi cărţi ce ar putea, prin convingerile pe care le-ar statornici în minţile unor oameni, să ducă la diminuarea sau eliminarea violenţei. La rîndul lor, în măsura în care aceste interpretări şi luări de poziţie se vor dovedi, într-un fel sau altul, nocive, ele vor putea fi criticate, interpretate sau înlocuite treptat cu altele. Chiar dacă acest joc pare a nedreptăţi o scriere sau alta, în ultimă instanţă, nu cărţile sunt pe primul plan, ci oamenii. Oricum, în jocul acesta, aşa cum l-a gîndit Popper, nu se va ajunge niciodată în situaţia de a fi arsă vreo carte în vreun loc public şi nici în aceea de a fi pedepsit vreun filosof pentru ideile sale. Un astfel de joc va exclude posibilitatea ca cineva să poată spune la un moment dat că deţine Adevărul ultim şi că toate cărţile şi bibliotecile sunt inutile, ori că este intelectual numai acela care îşi însuşeşte Adevărul ultim şi îl rosteşte ori de cîte ori are ocazia.

În concluzie, a interpreta ideologic un text nu este neapărat o infamie, ca în cazul unor intelectuali de orientare fascistă ori comunistă, nici o dovadă de puţinătate spirituală şi de rea-voinţă, cum se întîmplă în cazul unor intelectuali stupizi. Dimpotrivă, Popper ne arată că o interpretare ideologică poate să determine apariţia în mintea membrilor unei comunităţi a unei serii de credinţe apte să ducă la comportamente ce vor avea drept rezultat apărarea unor interese vitale pentru acea comunitate. Dacă o interpretare poate deveni, într-un context anume, un instrument pentru apărarea păcii, a libertăţii, a dreptăţii, sau pentru eliminarea unor discriminări etc., atunci nu

numai că este legitimă, dar este chiar de dorit. Acest lucru este pe deplin vizibil în interpretările propuse de Popper unor celebre texte clasice, amintite mai sus. Aşadar, hermeneutul nu trebuie să se afle în căutarea vreunui adevăr absolut atunci cînd interpretează un text, nici nu trebuie să ofere reprezentări corecte ale intenţiilor din spatele unui text; în schimb, se poate pune în slujba comunităţii din care face parte, putînd contribui la apărarea şi menţinerea libertăţii şi dreptăţii în toate formele lor.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CRISTIAN NAE

Obscuritatea aparențelor: adevăr și validitate în interpretarea operei de artă

The Obscurity of Appearences. Truth and Validity in the Interpretation of the Artwork (Abstract)

Given an interpretive ontology of the artwork, exemplified by Danto's „constitutive interpretation" thesis, the present paper considers a fundamental „obscurity" at the heart of the artistic (contemporary) phenomenon – the ontological confusion between the material and the semantic „body" of an artwork. For Danto, the material object of an artwork is nothing but the embodiment of an intended meaning, metaphorically expressed by the artist and waiting to be reconstructed by its audience. Therefore, an epistemic concept of truth, understood as interpretive validity, seems to be required for maintaining the identity of the artwork. In Danto's philosophy of art, this supposes, in fact, a double layered interpretive process: the interpreter seems to require a certain historically informed ability to explain how the artwork is produced, which makes the semantic (constitutive) interpretation possible.

In this paper, I am trying to show that Danto's epistemic conditions of interpretive validity are too strong to be maintained in the (ordinary) experience of an artwork: in fact, in Danto's terms, the constitution of an artwork would be accessible only for professional critics. This would lead to a

BCU CLUJ / UNIVERSITY LIBRARY

reductive ontology of art – also, a strange version of neo-academism. Instead, using the difference between understanding and interpretation, I try to show, following Shusterman, that the experience of the artwork could be democratically reconstructed in the frame of a pluralistic view of the concept of interpretive validity. In my opinion, it is possible to sustain the interpretive freedom of the audience by means of rethinking the task of the interpretation in terms of self-edification, in a neo-pragmatist vain. The necessity of a „hermeneutic" concept of „truth" is thus maintained, given that the artwork and its experience by a concrete public would not be dissociated.

I. Percepţie şi interpretare: opera de artă ca „loc obscur"

Indiscernabilitatea perceptuală a operelor de artă

Deşi imaginile par a vorbi singure, semnificaţia lor este adesea ocultată de funcţionări divergente ale codurilor vizuale, sau de distanţa istorică care se interpune între public şi imaginea artistică. Aceste probleme sunt binecunoscute hermeneuticii operei de artă, fără a se deosebi cu mult de problemele interpretării de text. Recent devenită însă o problemă acută pentru filosofia artei, în special pentru cea de orientare analitică, posibilitatea ca o operă de artă vizuală să împărtăşească cu o alta aceleaşi calităţi perceptuale pune în discuţie şi un alt sens, radical, al „locului obscur", termen rezervat în tradiţia hermeneutică de pînă la Schleiermacher neclarităţilor pe care interpretarea are sarcina de a le limpezi, unui anumit aspect particular al unui text, ermetic sau dificil de tradus, sau unei condiţii speciale a exegezei. Acest sens reaminteşte modificarea sarcinii hermeneuticii ca practică sau metodă orientată către clarificarea obscurităţilor odată cu

Chladenius, care aduce şi o importantă modificare a sensului acestui concept. Pentru acesta, există trei tipuri de obscuritate tradiţionale care nu cad în sarcina hermeneutului: cele datorate pasajelor viciate, care sunt sarcina criticului, cele datorate „insuficientei cunoaşteri a limbii în care a fost elaborată cartea", care cad în sarcina filologului, şi cele datorate ambiguităţii sensului unor cuvinte, care nu pot fi decise cu ajutorul hermeneuticii[1]. Sarcina hermeneuticii ca „ştiinţă auxiliară" propriu-zisă constă, pentru autorul amintit, în clarificarea obscurităţilor datorate insuficientei „cunoaşteri de fundal"[2]: motivul pentru care publicul nu poate risipi neînţelegerea este acela că nu împărtăşeşte aceleaşi concepţii cu autorul textului. Iar în absenţa acestora, cunoaşterea intenţiilor de semnificare ale oricărui locutor rămîne imprecisă. Ea este imposibilă chiar şi în cazul comunicării verbale obişnuite.

Sensul „locului obscur" pe care îl am în vedere în acest text se aproprie de sensul „locului obscur" prezent la Chladenius, întrucît solicită interpretului o anumită cunoaştere prealabilă capabilă să ne ajute a identifica nu doar sensurile, ci chiar prezenţa unei opere de artă. Iar acest sens este unul radical, întrucît priveşte posibilitatea ca o întreagă operă să constituie un asemenea loc obscur, solicitînd interpretarea nu doar pentru a face posibilă înţelegerea, ci pentru existenţa sa ca atare. Astfel, două imagini identice perceptual pot foarte bine constitui două opere de artă diferite. Iar aceasta face ca opera de artă vizuală să conţină întotdeauna în sine un „loc obscur". Mai mult, orice operă de artă devine prin excelenţă un „loc

[1] Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale University Press, 1994, pp. 51-52.
[2] *Ibidem*, p. 53.

obscur" al interpretării, în măsura în care solicită o interpretare pentru a identifica despre ce operă este vorba. Voi folosi, prin urmare, termenul de „loc obscur" pentru a desemna nu doar acele locuri ale interpretării de text care solicită o clarificare suplimentară, ci *orice operă de artă* în condiţiile în care definiţia sa necesită o interpretare *informată*, care să o constituie ontologic şi să-i garanteze identitatea.

Posibilitatea ca o operă de artă să fie identică sub raport perceptual cu un obiect obişnuit, banal, are cel puţin un exemplu ilustru în istoria artei: *readymade*-urile lui Duchamp, a căror unică diferenţă faţă de un obiect trivial constă în concept[1]. Această posibilitate i-a apărut lui Danto ca fiind exemplară în definirea artei odată cu expunerea de către Andy Warhol a *Cutiilor Brillo* la galeria Stable din New York în 1964. Indiscernabile perceptual de cutiile de detergent obişnuite, obiectele artistice realizate de Warhol au ridicat, în opinia lui Danto, „întrebarea fundamentală a filosofiei artei", orientînd sarcina definirii artei: „ce face ca *Brillo Box*es să fie o operă de artă în vreme ce toate celelalte cutii Brillo să fie doar cutii Brillo?"[2].

Formulată în acest fel, distincţia dintre obiecte artistice şi non-artistice se potriveşte unei întregi serii de opere de artă care au utilizat, în posteritatea duchampiană, obiectele reale ca elemente ale operei de artă, stîrnind confuzie în rîndurile

---

[1] Thierry de Duve, *Kant după Duchamp*, Idea Design & Print, 2003, p.30: „Nu are nici o importanţă dacă D-l Mutt a făcut sau nu fântâna cu mâinile sale. El a ALES-O. A luat un articol obişnuit de viaţă, l-a amplasat astfel încât semnificaţia sa utilitară să dispară sub noul titlu şi punct de vedere – a creat *o nouă idee* pentru acel obiect" (s.m.).

[2] Arthur C. Danto, *Philosophizing Art. Sellected Essays*, Berkeley, Los Angeles, London, 2004, p. 73.

adepţilor unei teorii estetice perceptuale: arta brută, în cazul căreia o operă de artă poate fi uşor confundată cu o grămadă de moloz, acumulările de deşeuri utilizate de Arman, galeria umplută de pământ de către Walter de Maria, structurile minimale, în cazul cărora o bară de metal expusă de artist poate fi uşor confundată cu o simplă ţeavă, lipsită de orice intervenţie perceptuală distinctivă.

Caracterul constitutiv al interpretării

În acest caz, interpretarea este solicitată pentru a distinge însăşi prezenţa operei de artă în universul obiectelor fizice. Iar acest tip de interpretare este, în opinia lui Arthur Danto, constitutivă:

> „Un obiect O este o operă de artă doar sub o interpretare I, unde I este o funcţie care transfigurează obiectul O într-o operă de artă: I(O)=W"[1].

Conform acestei teze, funcţia interpretării este una ontologică: ea diferenţiază astfel obiectele reale de obiectele semnificante, acordînd acestora rolul unor reprezentări. Astfel, interpretarea constituie efectiv opera de artă: ea permite unui obiect să reprezinte, acordînd obiectelor materiale natura ontologică a limbajului.

Activarea unei asemenea funcţii interpretative nu este solicitată doar de operele de artă post-avangardiste. Dimpotrivă, ea este solicitată chiar şi de opere de artă deja recunoscute ca aparţinînd unor genuri artistice tradiţionale. Structura interpretării „constitutive" este explicată de Danto cu

---

[1] Arthur C. Danto, *The Transfiguration of the Commonplace*: A Philosophy of Art, Harvard University Press, 2006, p. 125.

ajutorul reprezentării metaforice conţinută de tabloul lui Peter Bruegel *Peisaj cu căderea lui Icar*[1].

Înfăţişînd „Căderea lui Icar" prin reprezentarea unor picioare ieşind din apă într-un colţ al tabloului, Bruegel oferă o reprezentare a subiectului tabloului său prin intermediul unui fragment al *unui* corp uman. Înţelegerea reprezentării lui Bruegel presupune identificarea picioarelor respective ca fiind ale lui Icar. Or, în opinia lui Danto, acest act de identificare presupune o „transfigurare" a ceea ce este reprezentat în „termenul ţintă" al metaforei propuse de artist, Icar. Enunţul „acesta este Icar", care constituie un exemplu de interpretare constitutivă, presupune pentru Danto un act similar identificării magice, mitice ori religioase, spre exemplu a ostiei şi vinului cu trupul şi sîngele lui Christos, prin intermediul căruia obiectul real este „transfigurat" simbolic[2]. Pe de altă parte, caracterul constitutiv metaforic al transfigurării artistice distinge de asemenea arta de celelalte acte simbolice sub aspectul logic al enunţului identificator: în cazul artei, credinţa în identitatea literală a identificării nu este incompatibilă cu statutul fals al interpretării sale literale[3].

Interpretarea care constituie opera de artă constă în identificarea metaforică a subiectului operei ca fiind Icar. Metaforică, întrucît Icar este reprezentat printr-un fragment al corpului, picioarele care rămîn vizibile la suprafaţa apei fiind considerate a constitui reprezentarea lui Icar. Constituirea operei de artă presupune realizarea *identificării artistice* exprimate drept „acesta este Icar", unde „este" funcţionează

[1] *Ibidem*, pp. 116-120.
[2] *Ibidem*, p. 126.
[3] *Ibidem*, pp. 126-127.

diferit de regimurile obişnuite ale predicaţiei sau existenţei[1]. Identificarea subiectului reprezentării cu corelatul său metaforic realizează şi *activarea* operei de artă, trecea sa de la statutul de simplu obiect material la existenţă ca operă. Odată ce metafora este constituită de o interpretare, un obiect semnifică şi exprimă, îndeplinind condiţiile necesare şi suficiente pentru a fi o operă de artă.

Condiţia activării interpretative a operei de artă este justificată de modificarea statutului artistic şi estetic al unei configuraţii vizuale în cazul unor interpretări concurente şi diferite. În opinia lui Danto, titlul oferă o indicaţie de lectură interpretării pe care publicul o exercită, selectînd datele relevante pentru o interpretare[2]. Dacă Danto are dreptate, atunci titlul joacă un rol decisiv în alegerea datelor perceptuale relevante pentru construcţia unei opere de artă. În afara unei asemenea indicaţii cognitive, oferite de titlul tabloului lui Bruegel, *Peisaj cu căderea lui Icar*, nu am putea interpreta cele două picioare ieşind din apă ca reprezentîndu-l pe Icar. Mai mult, ele ar însemna cu totul altceva dacă tabloul s-ar intitula *Plugar pe malul mării*, iar subiectul operei nu ar mai fi cu siguranţă acelaşi[3]. De asemenea, chiar şi subtilităţile expresive ale unei lucrări precum tabloul lui Bruegel se pierd, în măsura în care nu cunoaştem faptul că aparţine manierismului, iar tradiţia manieristă, iniţiată de Rafael, presupune reprezentarea invers proporţională a subiectului în raport cu importanţa sa, conformîndu-se parcă preceptului conform căruia primii vor fi

[1] *Ibidem*, p. 126.
[2] *Ibidem*, p. 119.
[3] *Ibidem*, p. 117.

ultimii, iar cei de pe urmă vor fi cei dintîi[1]. Diferenţa estetică între o ilustraţie a căderii lui Icar şi o operă artistică constă, în acest caz, tocmai în comentariul pe care, prin acest mod de reprezentare, Bruegel îl realizează asupra momentului în care aspiraţiile umane de depăşire a propriei condiţii sunt puse în contrast cu inexorabila curgere a vieţii cotidiene şi a aspectelor sale prozaice.

Poziţia lui Danto cu privire la condiţia interpretativă a operei de artă a fost înţeleasă ontologic ca o poziţie „interpretaţionalistă"[2], conform căreia o operă de artă este ea însăşi o funcţie interpretativă sau corelatul unei asemenea funcţii. O asemenea înţelegere a „interpretării constitutive" este corectă, dar exagerată în privinţa lui Danto, căci ea nu ia în seamă condiţia auctorială a interpretării. Aceasta din urmă este reglementată, la Danto, de istoria cauzală a operei, care include relaţiile sale istorice cu ansamblul teoriilor artistice în uz. În cazul relaţiei dintre opera de artă şi public, interpretarea este constitutivă în măsura în care ea garantează corecta construcţie şi apreciere a operei de artă de către public, împiedicînd „căderea" într-o apreciere estetică a simplului obiect material. De asemenea, ea permite re-constituirea structurii semantice a operei plecînd de la obiectul material care vehiculează sensul

---

[1] Arthur C. Danto, *Transfiguration of the Commonplace*, p. 117.

[2] Notând o diferenţă ontologică între două tipuri de teorii non-fizicaliste asupra modului de existenţă al operei de artă, David Davies susţine că teoria lui Danto constituie cu adevărat antipodul fizicalismului, evitând şi identificarea operei de artă cu sistemul său semantic (înţeles ca text). Cf. David Davies, „Interpretive Pluralism and the Ontology of Art", *Revue internationale de philosophie*, no. 4, 1996.

enunţului metaforic. Această funcţie a interpretării este explicată de Danto atunci cînd subliniază dependenţa interpretativă a conceptului de formă:

> „Forma operei de artă poate fi acea porţiune falsificată pe care interpretarea o selectează. În absenţa interpretării, acea porţiune alunecă pe nevăzute înapoi în obiect, sau pur şi simplu dispare, pentru că ia naştere printr-o interpretare"[1].

Construind obiectul estetic în dependenţă de conţinutul semantic al operei de artă, Danto constată că operele de artă necesită în prealabil determinarea aspectelor materiale care *aparţin* operei: putem vorbi despre o sculptură înlănţuită reprezentînd o pisică, sau despre o sculptură a unei pisici înlănţuite. Iar această sarcină cade în seama interpretării, care realizează practic şi determinarea caracteristicilor fizice artistic relevante, prin stabilirea elementelor semantice ale operei de artă. Fără a interpreta conţinutul său semantic, este imposibil să decidem dacă lanţul care leagă sculptura aparţine sau nu operei[2]. Prin urmare, aprecierea obiectului estetic este incompletă fără determinarea prealabilă a conţinutului său semantic, care selectează proprietăţile materiale estetic relevante.

Ipoteticul exemplu oferit de Danto îşi găseşte susţinere în numeroase cazuri reale ale istoriei artei recente. Spre exemplu, lucrarea *Corner Piece*, realizată de Robert Morris în 1964, consta într-o sculptură triangulară, instalată în colţul unei încăperi dintr-o galerie de artă. Este colţul galeriei în care este instalat obiectul o parte a lucrării? Poate fi acesta *sustras* operei?

---

[1] Arthur C. Danto, *The Transfiguration of the Commonplace*, p. 125.
[2] *Ibidem*, p. 102.

II. Necesitatea unui concept epistemologic de interpretare

Monismul interpretativ

S-ar părea că, în opinia lui Danto, interpretarea decide atît faptul că avem de-a face cu o operă de artă și nu cu un obiect banal, cît și faptul că aceeași configurație vizuală încarnează una sau mai multe opere de artă. De asemenea, ea clarifică dacă două configurații vizuale identice din punct de vedere perceptiv aparțin unor opere diferite sau sunt instanțele aceleiași opere cu identitate numerică multiplă (precum tirajul fotografic). Cu acest concept de interpretare, ne aflăm în cadrele unei ontologii hermeneutice a operei de artă care, pentru a garanta individuația entităților pe care le conține, necesită un concept „tare" de validitate interpretativă. Altfel spus, funcția ontologică acordată interpretării necesită o garanție epistemică certă.

Danto este un fervent susținător al ideii de validitate a interpretării operei de artă, cel puțin în sensul epistemic al termenului, poziție pe care a afirmat-o de altfel cu claritate:

> „Genul de interpretare la care mă refer aici este supus constrîngerilor adevărului și falsității. A interpreta o operă înseamnă a se supune exigenței unei explicații istorice a acesteia. (...) Interpretările sunt false atunci cînd explicațiile lor sunt false"[1].

Prin constrîngerile ontologice amintite, Danto se plasează sub raport epistemic pe poziția „monismului interpretativ", care susține că o operă de artă nu poate avea, semantic, decît o singură interpretare corectă. Deși nu este unanim acceptată în

[1] Arthur C. Danto, *Après la fin de l'art*, Seuil, Paris, 1996, p. 65.

hermeneutica de orientare continentală, condiţia ca interpretarea unei opere de artă să fie corectă sau incorectă este necesară în cazul în care nu adoptăm o constituţie pur interpretativă a operei de artă, în cadrul căreia interpretările multiple sau divergente ale lectorului furnizează perspectival identitatea operei. Ontologia lui Danto este însă, fără îndoială, departe de o asemenea asumpţie.

De asemenea, chiar dacă acceptăm pluralismul interpretărilor semantice, limitarea autorităţii pe care o deţine „intenţia lectorului" constituie o necesitate semantică a interpretării, care decurge din posibilitatea argumentării raţionale a interpretărilor. Pentru Umberto Eco, care susţine semiotic autoritatea intenţiei auctoriale *textual* manifestate, textul reprezintă sub raportul relaţiei sale cu publicul „un dispozitiv conceput în scopul de a-şi produce cititorul model"[1]. Distingînd între autorul empiric şi autorul model, Eco defineşte autorul model drept o „strategie textuală", „un ansamblu de instrucţiuni textuale care se manifestă la suprafaţa textului chiar sub formă de afirmaţii sau alte semnale"[2]. La rîndul său, cititorul model reprezintă cititorul presupus de strategia textuală, în măsură să răspundă corect la semnalele prezente în text. Interpretarea se prezintă, prin urmare, în maniera unor alegeri a parcursurilor de lectură posibile oferite de text, alegeri orientate prin intermediul componentelor textuale. Ambele instanţe, autorul şi cititorul, sunt astfel conţinute de opera de artă la nivelul sistemului său semantic (text).

---

[1] Umberto Eco, *Limitele interpretării*, Editura Pontica, Constanţa, 1996.

[2] Umberto Eco, *Şase plimbări prin pădurea narativă*, Editura Pontica, Constanţa, 1997, p. 25.

Aceste alegeri posibile ale lectorului în actul interpretării fac parte din structura receptării textelor (narative), putînd conduce la două tipuri de lectură: lectura care urmează fidel indicațiile textuale (pentru care Eco rezervă termenul de interpretare propriu-zisă) și cea privată, ludică sau creativă, prin care lectorul se folosește de indicațiile textuale pentru a construi scenarii proprii (denumită „utilizare")[1]. Ambele tipuri de lectură menționate de Eco sunt cognitive, întrucît realizează inferențe inductive cu privire la continuarea posibilă a textului, în cadrul cărora se proiectează „lumea ficțională" a operei. Distincția dintre *utilizare* și *interpretare* intervine pentru autorul italian la acest nivel al interpretării „structurii semantice" a operei, furnizînd constrîngeri lecturii bazate exclusiv pe intențiile private ale lectorului, pe care Eco le definește ca fiind construite de către interpret „prin raportare la propriile-i sisteme de semnificare și/sau raportat la propriile-i dorințe, pulsiuni sau criterii arbitrare"[2]. Dacă acest tip de interpretare „liberă" desemnează *utilizarea* unui text, *interpretarea* se definește în cele din urmă drept activitatea al cărei scop este de a căuta în text „ceea ce el spune în raport cu propria-i coerență contextuală și cu situația sistemelor de semnificare la care se raportează"[3]. Ca și în cazul lui Goodman, criteriul de validitate al interpretării este unul coerentist: coerența interpretativă depinde de construcția acestei „lumi posibile", prezentă în text și actualizată de cititor sub forma unei „lumi restrînse" ontologic față de cea reală pe baza

[1] Umberto Eco, *Limitele interpretării*, p. 35.
[2] *Ibidem*, p. 25.
[3] *Ibidem*.

competenţelor sale şi a constrîngerilor textului care permit un număr limitat de asemenea inferenţe posibile[1].

Monismul interpretativ are însă, de asemenea, două niveluri distincte de aplicare: în cazul ontologiilor care separă opera de artă de obiectul material care o încarnează („non-fizicaliste"), el se prezintă drept monism *ontologic*, susţinînd faptul că identitatea operei de artă este constituită de interpretare, astfel că pluralitatea interpretărilor egal legitimate ar conduce la o alterare a identităţii operei de artă. Independent însă de această condiţie, monismul interpretativ în sens strict semantic poate susţine că ceea ce se poate altera prin acceptarea pluralismului interpretativ este doar valoarea operei de artă, identitatea sa fiind fixată fie de suportul său material (obiectul fizic perceptual şi calităţile sale vizuale, în cazul operelor vizuale, sau structura semantică a textului, în cazul celor literare), fie de condiţiile sale istorico-genetice de producere. Cea din urmă poziţie ontologică îi permite, spre exemplu, lui Noël Carroll să susţină că identitatea operei de artă este constituită prin intermediul unei naraţiuni istorice „definitorii". Aceasta implică şi faptul că, dacă opera de artă se prezintă în maniera unei conversaţii între autor şi public, prin intermediul căreia aceştia sunt angajaţi în procesul interpretativ al „naraţiunii identificatoare" care constituie opera, această interpretare presupune recunoaşterea intenţiilor autorilor şi a fundalului istoric în care aceste opere apar[2]. Cu toate acestea, nu *înţelesul* operei este cel care diferă prin modificarea interpretărilor care îi sunt acordate de-a lungul timpului (acesta fiind fixat de

[1] *Ibidem.*

[2] Cf. Noël Carroll, „Historical Narratives and the Philosophy of Art", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 51, no. 3/1993.

intenţia autorului). Ceea ce se poate altera (diminua sau spori) prin interpretare (corectă sau incorectă) este doar valoarea sa[1].

Adoptarea monismului interpretativ permite, de asemenea, rafinarea sensurilor practicii interpretative. De pe o poziţie fizicalist-textualistă, Beardsley distinge mai multe sensuri ale interpretării, distingînd implicit şi interpretările semantic corecte de cele incorecte: a) interpretare propriu-zisă (echivalentă, în sensul său, cu descrierea), preocupată de „expunerea a ceea numesc 'temele' şi 'tezele' unei opere de artă literare", b) interpretarea ca „elucidare", rezervată activităţii de „expunere a înţelesurilor marginale sau implicite ale cuvintelor, frazelor şi propoziţiilor" şi respectiv c) interpretarea ca „explicare" pentru „expunere a trăsăturilor implicite ale lumii operei (motivaţii implicite şi trăsături de caracter, spre exemplu)"[2]. Astfel, interpretările care vizează, de pildă, maximizarea efectului estetic al unei opere de artă nu sunt interpretări în sensul semantic, ci interpretări în sensul „explicaţiilor". Atunci cînd acestea au loc în virtutea unei strategii interpretative generale, ele devin „supraimpuneri" interpretative.

De asemenea, monismul interpretativ adoptat doar la nivel semantic poate împrumuta din comunicarea obişnuită constrîngerea informativităţii, adoptată spre exemplu de Ed. Hirsch Jr., care limitează interpretările artistice la clasa celor care aduc informaţii relevante despre text. În acest scop,

---

[1] Idem, „Art, Intention and Conversation", în Gary Iseminger (ed.), *Intention and Interpretation*, Temple University Press, Philadelphia, 1992.

[2] Monroe C. Beardsley, „The Testability of an Interpretation", în Joseph Margolis (ed.), *Philosophy Looks at the Arts*, Temple University Press, Philadelphia,1978, p. 371.

strategia lui Hirsch este aceea de a introduce o distincţie la nivel semantic între *înţeles* şi *semnificaţii*[1]. Pentru Hirsch, înţelesul unui text este echivalent cu înţelesul ansamblului de enunţuri care-l compun, conform convenţiilor care guvernează comunicarea obişnuită. *Semnificaţia* sa priveşte înţelesul pe care textul îl dobîndeşte pentru un lector dotat cu o anumită competenţă interpretativă. Aceasta din urmă presupune situarea textului în raport cu anumite înţelesuri exterioare acestui context conversaţional obişnuit (conotaţii, semnificaţii simbolice, intenţii non-manifeste textual etc.), istoric determinabile. Dacă privim interpretarea ca fiind reconstrucţia înţelesului unui text în lumina unei ipoteze interpretative, acest tip de interpretare, deşi informativă, presupune altceva decît expunerea înţelesului textului, şi anume semnificaţia acestuia pentru un anumit context cultural. Astfel, *semnificaţiile* textului pot varia, *înţelesul* textului rămînînd însă acelaşi.

În cazul lui Danto, imposibilitatea factuală a descrierii unei opere „independent de interpretare" pune însă în discuţie nu doar sensul interpretării, care presupune subdeterminarea radicală a descrierii, ci şi baza prin care această interpretare poate avea valoare epistemică. Dacă interpretarea şi descrierea unei opere (a conţinutului ei reprezentaţional) nu pot fi disociate, atunci posibilitatea unei verificări a interpretărilor (deci a unei concepţii obiectiviste şi cognitiviste) pare eliminată din cîmpul aprecierii estetice, dar şi din cel al individuaţiei sale[2]. Dacă, pe de altă parte, orice interpretare

---

[1] Ed. Hirsch Jr., *Validity in Interpretation*, New Haven and London, Yale University Press, 1971, p. 117.

[2] Această problemă nu ar apărea în cazul în care am adopta o ontologie pur idealistă a operei de artă, în care obiectul material sau suportul acesteia nu ar juca nici un rol în constituirea operei.

reprezintă o descriere, iar orice nouă interpretare *plauzibilă* constituie o nouă operă, nivelul de corectitudine al aprecierii se mută în acest caz către corectitudinea interpretării şi criteriile acesteia.

După Danto, garanţia pentru corecta stabilire a conţinutului este oferită de apelul la intenţiile *reale* ale autorului, care garantează stabilitatea conţinutului (şi identificarea enunţului vizual prin identificarea referinţei sale), adoptînd un monism interpretativ robust atît sub aspect ontologic cît şi sub aspect semantic. După cum constată Peg şi Myles Brand, putem concluziona că „interpretarea de suprafaţă" este corectă în raport cu intenţiile autorului, în vreme ce validitatea celei „de adîncime", care presupune determinarea intenţiilor autorului prin explorarea relaţiilor istorice ale operei, este stabilită în raport cu semnificaţia operei[1]. Constrîngerea intenţională salvează în fapt, în cazul său, atît individuaţia operei de artă, cît şi contradicţia dintre interpretarea constitutivă, realizată de autor, şi cea epistemică, realizată de public.

Înţeleasă în acest fel, concepţia epistemică asupra interpretării exercitate de către public poate ajusta constrîngerea validităţii interpretative: interpretarea publicului poate fi corectă sau incorectă cu privire la intenţia artistului, în vreme ce acesta nu poate fi supus acestei constrîngeri. Dacă „interpretarea constitutivă" descrie procesul de creaţie al unei metafore, metaforele nu pot fi „corecte" sau „incorecte", însă reconstrucţia unei metafore poate avea valoare de adevăr.

---

[1] Peg Brand and Myles Brand, „Surface and Deep Interpretation", în Mark Rollins (ed.), *Danto and His Critics*, Basil Blackwell Ltd., Oxford UK and Cambridge USA, 1993, p. 67

Criteriul corespondenței cu intenția autorului

Acceptînd paradigma comunicațională a interpretării operei de artă, putem distinge între două tipuri de intenționalism, în funcție de rolul pe care îl joacă autorul în cadrul „conversației interpretative". Susținătorii intenționalismului ipotetic consideră că înțelesul unui text depinde de atribuirea unei intenții datorate unui agent care a produs textul, în acord cu aserțiunea de bază a intenționalismului. Pe de altă parte, intențiile reale ale autorului, pe care acesta le-a avut în momentul conceperii operei, nu joacă nici un rol în *determinarea* înțelesului textului, care depinde de intențiile semantice pe care un lector competent și informat, în calitate de membru al publicului vizat de autor, *le-ar atribui* acestuia. În varianta „ipotetică" a intenționalismului, proprietățile semantice ale unei opere sunt cele pe care un „cititor informat" le-ar acorda acesteia ca fiind intenționate de *un* autor, la rîndul său, real sau ipotetic[1]. Pe de altă parte, poziția lui Danto cu privire la garanția ontologică și epistemologică pe care o prezintă autoritatea auctorială în interpretarea operei de artă se încadrează în categoria „intenționalismului real", care orientează orice interpretare semantică a unei opere de artă către descoperirea sau recuperarea acestei intenții manifeste în operă. Deși interpretul face conjecturi cu privire la intențiile acestuia, multe dintre informațiile istorice care intră în sfera competenței sale interpretative, dar nu sunt expuse de operă, ajutînd la *recuperarea sa corectă*, intenția semantică a autorului este decisivă în stabilirea înțelesului său.

Argumentele mele în această direcție se susțin mai mult pe o lectură a asumpțiilor logic determinabile ale poziției sale,

[1] *Ibidem.*

Danto fiind evaziv în această privinţă, deşi afirmă atît necesitatea recursului la intenţiile autorului cît şi caracterul regulativ al acesteia. Analizînd supoziţiile pe care interpretul este nevoit să le aducă în cazul unor opere de artă cunoscute (precum reprezentarea unei intersecţii imposibil de observat din punctul de vedere al legilor opticii – în tabloul *Place d'Europe* al lui Gustave Caillebotte), Danto observă că interpretul trebuie să realizeze o serie de conjecturi cu privire la intenţiile autorului. În reprezentarea amintită mai sus, el se întreabă privitor la autor: este acesta inept sau, dimpotrivă, are foarte multă imaginaţie?

> „În orice caz, continuă Danto, mi se pare că astfel de consideraţii au o aplicabilitate generală asupra structurii interpretării, care, în parte cel puţin, trebuie guvernată de convingerile artistului"[1].

Însă, dacă paragraful anterior lasă posibilitatea unei cooperări cu posibilele intenţii ale artistului, fără a discerne în ce măsură intenţiile trebuie atribuite autorului real sau doar celui construit prin actul interpretării, raportul dintre „interpretarea de suprafaţă" şi „cea de adîncime", anterior discutat, susţine, cred, în mod irefutabil, orientarea lui Danto către un intenţionalism auctorial de tip actual. Dacă poziţia sa ar glisa către o variantă ipotetică, atunci nu am mai avea nici un criteriu de diferenţiere între ceea ce autorul postulat de interpret în operă poate spune în lumina unei interpretări metodologic pre-determinate şi ceea ce acesta spune efectiv. Folosindu-se de autorul ipotetic, interpretul i-ar putea atribui autorului real orice intenţii de semnificare, sub pretextul că sunt inconştiente. Însă

[1] Arthur C. Danto, *The Transfiguration of the Commonplace*, p. 129.

această opţiune nu ar putea face diferenţa între ceea ce limitele istorice ale reprezentării ne oferă drept *intenţii posibile* pentru un autor renascentist şi ceea ce opera poate să semnifice, spre exemplu, într-un context marxist actual: forţînd posibilităţile semantice ale unei fresce *trecentto*, Pierro della Francesca ar fi putut realiza o alegorie a luptei de clasă mult înainte ca această intenţie să poată fi atribuită legitim operelor de artă odată cu apariţia realismului socialist! O asemenea atribuire eronată manifestă clar predilecţia lui Danto pentru autoritatea intenţiilor posibile atribuite autorului *real* prin intermediul situării sale istorice:

> „Altminteri, interpretările sunt echivalente figurilor umane percepute în forma norilor. Limitele norului tău (...) sunt limitele cunoaşterii *tale*. Însă avem limitele artistului drept constrîngeri speciale atunci cînd interpretăm o operă de artă"[1].

Caracteristic poziţiei intenţionaliste este faptul că presupune că intenţiile autorului sunt accesibile unui public apt să le decodifice sau descopere în text, pe baza unei competenţe interpretative dobîndite în mod cognitiv, adică prin familiarizarea cu istoria artei şi cu limbajul său. Astfel, putem decide dacă un autor a putut avea o anumită intenţie în momentul realizării unei lucrări într-un anumit mediu şi dacă acea intenţie postulată se conformează intenţiei efective de semnificare.

Varianta radicală de *echivalare* a înţelesului operei cu intenţia autorului aparţine lui Knapp şi Michaels, pentru care există un singur înţeles al textului, care este identic cu intenţia reală a autorului, şi orice încercare de a construi o teorie non-intenţională a înţelesului nu este aptă a distinge între

[1] *Ibidem*, p. 130.

fenomenele care dobîndesc o semnificaţie accidentală şi enunţuri[1]. Susţinătorii unei interpretări orientate către *descoperirea* intenţiilor autorului privesc astfel interpretarea ca pe un act de reconstrucţie a intenţiei manifeste în text pe baza accepţiunilor sale convenţionale[2]. O variantă intenţionalistă radicală de abordare a fenomenului interpretării faptului artistic în discursul critic se regăseşte şi la Richard Wollheim, pentru care sarcina criticii de artă constă în „recuperarea" (*retrieval*) intenţiilor autorului său, ceea ce echivalează şi cu stabilirea înţelesului operei. Totodată, în cadrul acestui proces, el distinge net interpretarea de evaluare şi apreciere estetică. Pentru Wollheim, critica de artă furnizează datele aprecierii operei de artă prin intermediul unui proces interpretativ complex, menit să reconstruiască întreg „procesul creator" care a condus la opera pe care o apreciem, considerînd la rîndul său că aprecierea operei este dependentă de înţelegerea ei[3]. Wollheim acceptă astfel intenţionalismul, lărgindu-l însă maximal înspre o variantă de intenţionalism ipotetic hibrid prin adoptarea unei concepţii neo-romantice asupra procesului interpretativ, apropiată de altfel de sarcina interpretării enunţată în hermeneutica romantică a textelor de către F.D.E.

---

[1] Steven Knapp and Walter Benn Michaels, „The Impossibility of Intentionless Meaning", în Gary Iseminger (ed.), *Intention and Interpretation*, Temple University Press, Philadelphia, 1992, pp. 51-64.

[2] Noël Carroll, „Art, Intention and Conversation", în Gary Iseminger (ed.), *op. cit*, pp. 97-131.

[3] Richard Wollheim, „Criticism as Retrieval", în Susan Feagin and Patrick Maynard, *Aesthetics*, Oxford University Press, London & New York, 1997, p. 235.

Schleiermacher, care distinge între interpretarea gramaticală şi cea psihologică[1].

Varianta de interpretare intenţională susţinută de Wollheim apără un intenţionalism „actual" din punctul de vedere al atribuirilor intenţionale, însă bazat pe reconstrucţia semnificaţiei *primare* a operei (cea pe care opera o avea în momentul „emiterii sale") conform convenţiilor care informează intenţia autorului, ceea ce îl apropie astfel de convenţionalismul lui Hirsch, însă îl şi distinge de reducţionismul său la nivelul echivalării intenţiei reale a autorului cu înţelesul operei[2]. Ceea ce este de asemenea important în privinţa interpretărilor intenţionale este, pentru Wollheim, limitarea libertăţii „creatore" a interpretului, manifestată prin conturarea înţelesului operei şi în aprecierea sa conform unor contexte construite, de genul interpretărilor neo-pragmatiste sau deconstructiviste. Wollheim consideră, în fond, că interpretările care urmăresc „a interpreta acea operă care spune mai mult criticului aici şi atunci", pe care le denumeşte „revizuiri", abuzează de argumentul istoricităţii înţelegerii şi al înţelesului operei de artă în negarea posibilităţii recuperării semnificaţiei sale primare[3].

IV. Critica adevărului-corespondenţă: intenţia autorului şi competenţa hermeneutică a interpretului

Comprehensiune, interpretare şi traducere lingvistică

Oare „interpretarea constitutivă", în sensul lui Danto, este cu adevărat necesară şi unanim acceptată în cadrele unei

---

[1] Vezi F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutica*, Editura Polirom, Iaşi, 2001.

[2] Richard Wollheim, *op.cit*, p. 236.

[3] *Ibidem*, p. 236.

ontologii a operei de artă? Formulată detaliat de Shusterman, o critică a caracterului hermeneutic al acestei ontologii atacă accepțiunea epistemică a interpretării (orientată către decodificarea intențiilor autorului). Shusterman consideră, pur și simplu, că există opere de artă care nu necesită interpretare (adică decodificare), acestea situîndu-se „dedesubtul interpretării"[1]. Ele stîrnesc emoții estetice și *fac posibilă înțelegerea* lor, însă nu dau naștere și la *interpretări* în sensul traducerii lor lingvistice. În fapt, structura epistemică a „interpretării constitutive" nu lasă loc pentru distingerea comprehensiunii de actul cognitiv al explicației și traducerii lingvistice a elementelor vizuale implicate într-o imagine artistică.

Shusterman construiește astfel conceptul de „înțelegere" în mod larg, pentru a include și experiențele emoționale și răspunsurile somatice ca bază a construirii unei aprecieri estetice, distingînd între înțelegere și interpretare[2]. Dacă atît interpretarea cît și înțelegerea sunt privite ca activități umane intelectuale, înțelegerea poate include reacții pasive, nonconștiente și non-lingvistice. Distincția acceptată de Shusterman recuză, în opinia sa, dogma „universalității hermeneutice" conform căreia orice înțelegere presupune interpretare, ca exercițiu lingvistic mediat de structurare a datelor lumii. Exemple artistice în favoarea acestei distincții sunt oferite de experiența unor genuri artistice precum dansul sau muzica, în cazul cărora traducerea în enunțuri lingvistice este mai puțin adecvată decît reacțiile estetice somatice, imediate,

[1] Richard Shusterman, „Beneath Interpretation", *Pragmatist Aesthetics. Living Beauty, Rethinking Art*, Rowen and Littlefield, New York, 2000, pp. 120-130.

[2] *Ibidem*, pp. 120-125.

care pot fi considerate *simptome* ale faptului că un receptor *a înţeles*.

Teza pe care Shusterman o apără în această privinţă este aceea că nu orice înţelegere presupune mediere lingvistică. Argumentînd faptul că medierea lingvistică poate fi privită ea însăşi ca un *caz al înţelegerii* bazate pe internalizarea unui comportament, Shusterman conchide, în manieră wittgensteiniană, că nu orice înţelegere presupune interpretare, întrucît interpretarea însăşi presupune o condiţie pre-lingvistică, caracteristică *înţelegerii*[1]. Conform lui Shusterman, înţelegerea unei opere de artă este diferită *funcţional* de interpretarea sa, restrînsă la exerciţiul semantic al decodificării expresiilor artistice şi al formulării acestora în termeni lingvistici. Nu orice operă de artă necesită aşadar o interpretare lingvistică pentru a fi înţeleasă: simpla reacţie estetică non-lingvistică este suficientă.

Critica lui Shusterman cu privire la non-existenţa unui strat pre-reflexiv al interpretării continuă în fapt, în manieră pragmatistă, temerile cu privire la caracterul „inflaţionar" al „universalităţii hermeneutice", în special privitor la aspectele sale ontologice şi estetice. Acestea fuseseră subliniate de critica neo-formalistă propusă de Susan Sontag ca reacţie la cotitura semantică a criticii de artă de orientare hermeneutică, care privilegia conţinutul în detrimentul formei[2]. Sontag constată că accepţiunea modernă a interpretării, ca proces de decodificare, de traducere a unui conţinut în termenii altuia, a condus în interpretarea critică la ceea ce ar putea fi desemnat drept „mitul" conţinutului, conform căruia opera de artă constă

---

[1] *Ibidem*, p. 126.

[2] Susan Sontag, *Împotriva interpretării*, Editura Univers, Bucureşti, 2000, pp. 13-25.

ontologic numai în mesajul pe care îl vehiculează: „se presupune în continuare că o operă de artă este conţinutul ei. Sau că, aşa cum se spune în mod obişnuit astăzi, o operă de artă spune prin definiţie ceva"[1]. Or, această accepţiune reductivă a operei de artă constituie, în viziunea lui Sontag, un act ideologic de supunere sau „îmblînzire" a operei de artă, similar celui de „subjugare filosofică" discutat de Danto: el evită tocmai aspectul performativ al operei de artă, *efectele* deopotrivă cognitive, somatice şi practice pe care aceasta le are asupra receptorilor săi[2].

Danto s-a delimitat de critica lui Sontag, susţinînd că sensul pe care îl oferă interpretării este unul creativ, ontologic, şi nu cel de decodificare[3]. Însă Shusterman constată tocmai eludarea de către Danto a conceptului de experienţă estetică şi înlocuirea sa cu o *experienţă cognitivă*. Interpretarea, construită din punct de vedere alethic ca exerciţiu argumentativ, ar chestiona în această privinţă tocmai inutilitatea emoţiilor în reacţia estetică şi în interpretare, presupusă de restrîngerea conceptelor de experienţă şi reacţie estetică la exerciţiul interpretării. În această privinţă, Shusterman atacă construirea cognitivă a interpretării, înţeleasă ca reacţie estetică vizînd înţelegerea operei de artă. El imaginează două interpretări identice construite de doi subiecţi diferiţi, unul insensibil la calităţile estetice perceptuale ale operei, celălalt uman. Modelul computaţional al interpretării generat de Shusterman este similar celui al „camerei chinezeşti", utilizat de către Searle pentru a respinge paradigma non-intenţională a conştiinţei,

---

[1] *Ibidem*, p. 14.

[2] *Ibidem*, p. 18.

[3] Arthur C. Danto, *L'assujetissement philosophique de l'art*, Seuil, Paris, 1993, pp. 69-70.

analizînd posibilitatea învăţării unei limbi (chineza) de către un individ conform modelului computaţional de *input-output*[1]. Ca şi în cazul individului lui Searle, constrîns să înţeleagă limba chineză în afara oricărei participări la „fundalul" de reprezentări colective specific unui vorbitor de chineză, deşi ambii subiecţi construiesc interpretări valide, interpretarea pur computaţională nu demonstrează că receptorul operei de artă a „înţeles" opera, ci doar că a exercitat o competenţă de decodificare şi traducere a semnelor vizuale capabilă a oferi o *descriere* adecvată a subiectului său[2].

Supralicitarea interpretării

De asemenea, una din asumpţiile majore ale ontologiei lui Danto o reprezintă faptul că interpretarea „constitutivă" (cu alte cuvinte constituirea operei de artă de către public), este epistemic dependentă de cunoştinţele procurate de ansamblul teoretic al „lumii artei", definit de către Danto drept „ansamblul operelor de artă ordonate istoric, legitimate de teorii ele însele organizate istoric"[3]. Sub aspect epistemic, lumea artei are două funcţii fundamentale: de a informa percepţia estetică asupra obiectelor artistice şi de a orienta interpretarea lor către datele perceptuale artistic relevante ale obiectului propus aprecierii. În fapt, rolul său cel mai important este aici acela de a permite publicului să adopte atitudinea necesară aprecierii unui obiect *ca* operă de artă („a vedea ceva

---

[1] John R. Searle, „What Is an Intentional State?", *Mind*, vol. 88, 1979, pp. 74-92.

[2] Cf. Richard Shusterman, „The End of Aesthetic Experience", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 55, no. 1, 1997, pp. 37-38.

[3] Arthur C. Danto, *Après la fin de l'art*, p. 59.

ca fiind artă"), deci de a-l încadra în *categoria* adecvată. „A vedea ceva ca fiind artă presupune ceva ce ochiul nu poate percepe – o atmosferă de teorie artistică, o cunoaştere a istoriei artei – o lume a artei"[1].

De această *atitudine prealabilă* depinde, de altfel, şi interpretarea sa ca obiect semnificant, deci constituirea sa ca operă de artă plecînd de la „dublul" său material, precum şi interpretarea sa semantică şi aprecierea sa estetică pertinentă. Or, interpretarea semantică este dependentă de această încadrare categorială a obiectului, care presupune o instrucţie artistică dependentă de interiorizarea teoriilor artistice şi de starea istorică a acestora.

Pentru a putea transfigura un obiect într-o operă de artă, oferindu-i o interpretare capabilă atît să *descrie* lingvistic opera, cît şi să susţină o interpretare *explicativă* ulterioară (critică) asupra modului în care opera întrupează o expresie simbolică, publicul este nevoit să cunoască sau să deducă intenţiile autorului, mediate cu ajutorul „teoriei de fond" pe care acestea se susţin şi prin care artefactul propus aprecierii poate fi recunoscut ca artă. Aceasta presupune, desigur, familiarizarea prealabilă a interpretului cu convenţiile practicii artistice şi cu istoria acestei practici. Lumea artei furnizează, astfel, resursele „explicaţiei istorice a operelor de artă", realizată de asemenea prin intermediul interpretării.

Situarea istorică a operei şi cunoaşterea acesteia condiţionează, în cele din urmă, chiar validitatea interpretării constitutive, garantînd individuaţia operei de artă. Ea permite ca doar *anumite* intenţii să fie accesibile autorului *real*.

---

[1] Idem, „The Artistic Enfranchisement of Real Objects: The Artworld", în George Dickie, Richard Sclafani (eds.), *Aesthetics: A Critical Anthology*, St. Martin's Press, New York, 1977, p. 29.

Comentînd diferenţa dintre o intenţie artistică aparţinîndu-i lui Picasso şi una specifică lui Cézanne, Danto explicitează:

> „Nu este clar că Cézanne ar fi putut întrevedea *intenţia* de a realiza o operă de artă în acest fel, de vreme ce conceptul prin intermediul căruia intenţia se putea forma nu exista astfel încît să permită formularea sa în acel moment"[1].

Problema pe care o asemenea teorie a interpretării – ca „recuperare a intenţiilor autorului" – o întîmpină este tocmai colapsul actului de *comprehensiune* şi alunecarea sa în *explicaţie*. Iar consecinţa acestei poziţii este aceea că însăşi interpretarea semantică este în acest sens privită ca o practică „explicativă", care ajunge în cele din urmă să fie echivalată cu practica criticii de artă. Deşi lectura critică şi cea semantică pot fi privite ca tipuri diferite de interpretare, constrîngerile validităţii interpretative îl conduc în fapt pe Danto la o echivalare a acesteia cu explicaţia istorică a unei opere de artă, specifică interpretării critice.

O asemenea dependenţă este manifestă atunci cînd Danto defineşte lumea artei drept ansamblu al discursurilor critice care sunt capabile să construiască epistemic operele de artă:

> „Conform tezei care se degajă din lucrarea mea *Transfiguration of the Commonplace*, operele de artă sunt expresii simbolice, în sensul în care îşi încarnează semnificaţiile. Critica are drept sarcină identificarea acestor semnificaţii şi explicarea modului lor de încarnare (...) A

[1] Arthur C. Danto, *The Transfiguration of the Commonplace*, p. 46.

vedea ceva ca artă înseamnă a fi gata să îl interpretezi în privinţa semnificaţiei sale şi a manierei sale de a semnifica"[1].

Or, o asemenea echivalare a interpretării semantice cu lectura critică este departe de transfigurarea creativă a unui obiect. În fapt, acordînd „lumii artei" sensul de ansamblu al interpretărilor critice, Danto limitează în mod cert plaja de public accesibilă operei de artă. În acest caz, doar o mică parte din publicul real este capabil să ofere „interpretări constitutive", în adevăratul sens al cuvîntului. Experienţa estetică pe care o are publicul necultivat nu conduce decît la o pluralizare inutilă a entităţilor artistice. Or, o asemenea constrîngere asupra relaţiei artistice dintre public şi opera de artă limitează însuşi sensul existenţei operelor de artă în cadrul unei practici de arhivare precum muzeul, cît şi motivaţiile pentru care publicul merge efectiv să întîlnească o operă de artă. Scopul acestuia nu este în mod necesar exegetic, ci în principal unul estetic.

Mai mult, o asemenea limitare ridică serioase semne de întrebare cu privire la caracterul non-instituţional al definiţiei sale. Şi această constrîngere ameninţă caracterul „pur epistemic" al interpretării operei de artă, care garantează neutralitatea criteriului de autoritate în actul interpretării. Teoria instituţională a artei, propusă de George Dickie, a fost criticată pe motiv că este circulară, implicînd o dependenţă reciprocă a operei de artă de existenţa unui cadru instituţionalizat de apreciere şi interpretare. Ea nu ar explica modul în care poate fi legitimată autoritatea interpretativă a experţilor (membri ai „lumii artei"). Dickie observa însă că circularitatea imputată definiţiei sale atacă implicit privilegiul

[1] Arthur C. Danto, *Après la fin de l'art*, p. 63.

acordat de către Danto lectorului competent, făcînd ca existenţa interpretărilor constitutive să fie posibilă doar în condiţiile existenţei unui tip de interpretare „instituţionalizată" (cea a criticilor de artă) şi unor practici interpretative organizate sistematic (cele ale istoricilor de artă)[1]. „Interpretarea" corectă a unui artefact, informată de teoriile estetice şi artistice care compun „lumea artei", capabilă să transforme obiectul într-o operă de artă, depinde de existenţa acestei practici informale a interpretării şi verbalizării judecăţilor artistice. Aceste practici presupun utilizarea limbajului potrivit pentru identificarea proprietăţilor artistice care nu aparţin „dublului" material al operei. Iar odată ce există *asemenea* interpreţi, ei sunt automat membri ai „lumii artei", cîtă vreme practicile artistice care susţin această reţea de convenţii nu sunt în mod necesar formale, iar calitatea de membru al lumii artei nu este neapărat una „oficială".

Specificarea lui Danto conform căreia un asemenea interpret este „capabil de a practica ceea ce Michael Baxandall numea «critică inferenţială», ceea ce înseamnă pur şi simplu explicaţia istorică a operelor de artă"[2], este cu atît mai curioasă cu cît accentuează chiar dimensiunea instituţională a acestei practici, restrîngînd interpretarea constitutivă la interpretarea critică. „Astfel construită, critica de artă este discursul raţiunilor, prin participarea la care se defineşte lumea artei"[3]. Or, în absenţa unui context instituţional, nu pot exista nici istorii ale artei, nici teorii estetice care să le influenţeze, nici

---

[1] George Dickie, „A Tale of Two Artworlds", în Mark Rollins, (ed.), *Danto and his Critics*, Blackwell Publishing Ltd, London, 1991, pp. 75-76.

[2] Arthur C. Danto, *Après la fin de l'art*, p. 65.

[3] *Ibidem*, p. 63.

critică de artă inferenţială. Dacă în cazul lui Dickie se poate obiecta că existenţa criticilor şi a instituţiilor depinde de existenţa operelor de artă, pentru Danto, operele de artă depind cu atît mai mult de existenţa prealabilă a criticilor de artă şi a instituţiilor capabile să ofere indicii cu privire la faptul că un artefact manifestă o anumită intenţie artistică. Ele depind, deci, de existenţa artei ca instituţie.

Pe de altă parte, dacă teoria instituţională a artei a fost acuzată că solicită o autoritate nejustificată membrilor „lumii artei", fără a fi capabilă să dea seamă de legitimitatea deciziilor de „acordare de statut" de către membrii săi (căci dacă statutul de candidat la apreciere depinde de recunoaşterea actului instituţional, autoritatea experţilor este la rîndul ei chestionabilă, fiind mereu pasibilă de erori sau judecăţi idiosincrazice)[1], constrîngerile interpretative impuse de Danto par de asemenea a solicita publicului o anumită expertiză.

În sfîrşit, acceptarea unei unice interpretări corecte, cea conformă cu intenţia autorului, riscă să transforme experienţa estetică în exegeză, iar istoria artei într-un nou academism, cîtă vreme orice interpretare „creativă" este în acest caz exclusă. Argumentul meu reaminteşte observaţia lui Shusterman[2] îndreptată împotriva „descriptivismului", interpretat de Shusterman în termenii pericolului glisării producţiei artistice într-o formă de *academism*, ce ar submina tocmai pretenţia iniţială de neutralitate a definiţiilor artei, observaţie care reia practic o binecunoscută temere enunţată de Morris Weitz, ce privea raportul dintre definiţiile artei şi practica artistică –

[1] Stephen Davies, *Definitions of Art*, Cornell University Press, Ithaca, 1991, pp. 152-56.

[2] Richard Shusterman, *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art*, Rowen and Littlefield, New York, 2001.

celebrul „impediment al creativităţii în artă": definiţiile artei nu doar că nu se pot total dispensa de orice prejudecăţi cu privire la practicile artistice relevante pentru a fi definite, dar construirea lor ar influenţa decisiv starea ulterioară a practicii artistice, formulînd principii de producţie care ar face imposibilă inovaţia[1].

IV. Pentru un pluralism interpretativ

Reconstrucţia modelului binar al adevărului

Cerinţa unei evaluări alethice a interpretării operei de artă, susţinută de Danto, nu reprezintă însă o poziţie univoc acceptată nici măcar în discursul analitic. Non-competivitatea interpretărilor, adică falsitatea lui ~(p&~p), a fost argumentată, spre exemplu, de Stuart Hampshire, care atrăgea atenţia asupra faptului că interpretările aceleiaşi opere pot avea valori diferite de cele strict alethice, fiind orientate de criterii estetice precum „interesant", „original", „putere explicativă" (revelatoare)[2]. O concepţie specifică asupra interpretării ca interpretare estetică a operei de artă, susţinută de Alan Goldman[3] sau de Stephen Davies[4], consideră chiar că faptul de a-i atribui interpretării această sarcină epistemică este o reducere a funcţiei sale obişnuite în aprecierea operei de artă, care este intim conectată

---

[1] Moris Weitz, „Le role de la théorie en esthétique", în Danielle Lories (ed.), *Philosophie analytique et esthétique*, Paris, Klincksiek, 1988, p. 18.

[2] Stuart Hampshire, „Logic and Appreciation", în William Elton (ed.), *Aesthetics and Language*, Basil Blackwell Ltd., Oxford, 1959, pp. 163-169.

[3] Alan Goldman, „Interpreting Art and Litterature", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 40, 1990.

[4] Stephen Davies, *op. cit.*

cu experienţa estetică. Autorii menţionaţi concep scopul interpretării în manieră instrumentală, aceasta avînd funcţia de a „intensifica experienţa estetică" a receptorului, prin oferirea unei ipoteze interpretative care să-i ofere acestuia cel mai bun obiect al aprecierii pe care îl poate obţine. Pentru această linie de gîndire, pluralismul interpretărilor este posibil în virtutea funcţiilor lor multiple, evitînd consideraţiile de ordin alethic cu privire la corectitudinea şi valoarea de adevăr a interpretărilor concurente. Mai mult, pentru Shusterman, o asemenea utilizare a interpretării este chiar benefică, în măsura în care accentul pus pe sensul epistemic al interpretării ocultează funcţia estetică a operei de artă, experienţa estetică presupunînd şi o adresare infra-cognitivă a operei de artă tradiţional susţinută de teoriile estetice ale modernităţii în calitate de reacţie comportamental-emoţională[1].

Pe de altă parte, chiar în condiţiile în care acceptăm valoarea alethică a interpretărilor concurente, acestea pot avea valori de adevăr într-o logică multivalentă, precum „plauzibilitate", „rezonabilitate" etc.[2] După cum observă Margolis, supoziţia conform căreia două interpretări diferite ale aceleiaşi opere nu sunt posibile în acelaşi timp presupune „idealitatea" înţelesului ca „dat", pe care interpretările îl descoperă în operă şi în acord cu care interpretările concurente pot fi arbitrate[3]. Mai mult, adepţii unei concurenţe alethice a interpretărilor omit de cele mai multe ori situaţia interpretărilor concurente la *timpuri*

---

[1] Richard Shusterman, *Pragmatist Aesthetics. Living Beauty, Rethinking Art*, pp. 37-45.

[2] Joseph Margolis, „Robust Relativism", în Joseph Margolis (ed.), *Philosophy Looks at the Arts*, Temple University Press, Philadelphia, 1978, pp. 390-91.

[3] *Ibidem.*

diferite ale receptării aceleiaşi opere, care permite acceptarea pluralismului interpretativ fără a atrage după sine *unicitatea* înţelesului, necesară *stabilităţii diacronice* a referinţei interpretative[1].

Adoptarea unei ontologii non-fizicaliste nu atrage însă după sine automat şi susţinerea monismului interpretativ. Acceptarea unei ontologii non-fizicaliste cu privire la realismul proprietăţilor estetice şi al operei de artă, de tipul celei susţinute de Margolis[2], presupune tocmai posibilitatea ca dependenţa operei de contextul constituirii sale să permită acceptarea simultană a celor două interpretări, tocmai întrucît două interpretări diferite se aplică proprietăţilor diferite ale aceleiaşi opere, sau cel puţin, în opinia lui Peter Lamarque, unor obiecte ale interpretării (înţelesuri) diferite[3]. Lamarque face o mişcare similară la nivelul ontologiei operei de artă atunci cînd arată că, dacă înţelesul operei *este construit* interpretativ, acceptînd prin urmare mai multe interpretări corecte în lipsa unui înţeles „dat" care trebuie descoperit, identitatea specifică a operei de artă poate fi constituită non-relativist, în manieră textualistă, fără a implica consideraţii interpretative. Dacă textul nu este identic cu înţelesul operei, iar obiectul interpretării nu este textul, ci *sensul posibil* al acestuia, putem accepta interpretările multiple, ca fiind valide sau corecte despre acelaşi text, întrucît presupun *obiecte*

---

[1] Stephen Davies, „Relativism in Interpretation", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 3, no. 1, 1995.

[2] Joseph Margolis, *Interpretation Radical but Not Unruly. The New Puzzle of Arts and History*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1995, pp. 29-34.

[3] Peter Lamarque, „Objects of Interpretation", *Metaphilosophy*, no. 1-2, 2001.

diferite ale interpretării. În acest caz, criteriul de validitate sau corectitudine al unei interpretări se transformă, la rîndul său, dintr-un criteriu al adevărului corespondenţă, susţinut de moniști, într-unul al coerenţei: o interpretare depinde de coerenţa sa internă şi/sau de coerenţa sa faţă de ansamblul textual la care ne referim.

În cazul lui Margolis, stabilitatea *referinţei* unei interpretări poate fi obţinută prin raportare la condiţiile istorico-genetice ale producerii operei, fără a trebui să renunţăm la caracterul construit atît al proprietăţilor semantice ale operei, cît şi al înţelesului său. Astfel, deşi este un construct cultural, identitatea textului interpretat nu este garantată de către înţeles, ci de corecta instanţiere a relaţiilor cauzale (istorico-genetice) constitutive. Identitatea operei de artă nu presupune aşadar şi fixitatea proprietăţilor sale semantice şi estetice: interpretările noi care sunt aduse unei opere de artă pot modifica proprietăţile operei, fără ca prin aceasta să altereze şi referinţa discursului nostru. Spre exemplu, dacă *Fîntîna* lui Duchamp dobîndeşte astăzi proprietatea de a fi „ironică", interpretarea sa în contextul producerii ei îi acorda cel mult proprietăţile de „ireverenţioasă" sau de „farsă". Deşi vorbim despre aceeaşi operă, ambele interpretări sunt corecte la momente diferite ale istoriei şi teoriei artei.

Argumentul care se poate astfel construi în favoarea acestei linii relativiste este simplu: el introduce criteriul temporal al diferenţei interpretărilor. Opera de artă fiind „cultural emergentă", înţelesurile sale sunt constituite prin interpetările succesive ce îi sunt oferite. Deşi identitatea ei se păstrează prin apel la consideraţiile de tip genetic care determină „tipul" ontologic al operei, proprietăţile sale se modifică, pînă la a nu

mai împărtăşi nimic din cele ale operei iniţiale[1]. Prin urmare, nu mai este vorba de ~(p&~p), ci de p&q, unde p se aplică operei A1 şi q operei A2.

Înţeles şi utilizare: critica neo-pragmatistă a intenţionalismului interpretativ

Dacă validitatea intenţională a interpretării nu mai constituie o constrîngere ontologică, putem adopta alternativa neo-pragmatistă de raţionalizare a practicii interpretative în cazul operelor de artă. Poziţia interpretativă neo-pragmatistă, susţinută de Rorty, Fish şi Shusterman, se defineşte prin anti-fundaţionalismul teoriilor interpretării, constituind, pe de altă parte, varianta extremă de libertate interpretativă în direcţia lectorului şi a autorităţii acestuia. Pentru Rorty, înţelesul unei opere nu poate fi decît rezultatul „cooperării interpretative" între lector şi operă, întrucît nu există un înţeles *în sine* al operei, care ar echivala cu o variantă a „mitului datului" în teoriile interpretării de texte. Astfel, în refutarea poziţiei hirschiene, Rorty atacă chiar posibilitatea unei recuperări a semnificaţiei primare a operei, anulînd astfel relevanţa epistemică a recursului la intenţii.

Atacul neopragmatist asupra intenţionalismului auctorial priveşte în fapt tocmai respingerea concepţiei limbajului ca reprezentare în favoarea unei teorii a limbajului ca activitate socială, în cadrul căreia înţelesul cuvintelor depinde de utilizarea lor. Poziţia neo-pragmatistă cu privire la înţeles uzează de o teză filosofică foarte cunoscută, conform căreia

---

[1] Joseph Margolis, „Works of Art as Physically Embodied and Culturally Emergent Entities", în Joseph Margolis (ed.), *Philosophy Looks at the Arts*, Temple University Press, Philadelphia,1978.

BCU IAŞI LIBRARY

enunţurile de observaţie depind de teorie (susţinută de Putnam cu privire la referinţă, iar de Kuhn şi Feyerabend cu privire la enunţurile ştiinţifice). De asemenea, conform liniei argumentative oferite de Davidson, ea acceptă ideea dependenţei de contextul cultural cotidian în care se desfăşoară activitatea lingvistică descriptivă[1]. Nu există nici un punct de vedere în afara vocabularului utilizat la momentul expunerii sale, întrucît acesta nu poate fi formulat în afara utilizării unui limbaj, iar acceptarea acestei forme de relativitate lingvistică conduce la respingerea oricărei semnificaţii intrinseci a obiectelor culturale[2]. Cum atît textele cît şi interpretările sunt constructe lingvistice (iar în cazul limbajelor vizuale, constructe care pot fi descrise, traduse sau interpretate lingvistic), acestea sunt dependente de vocabularele utilizate şi reprezintă ele însele utilizarea unui „vocabular" specific[3]. Prin „vocabular", Rorty are în vedere un mod de a ne descrie sinele şi lumea, elementele unui „joc de limbaj", termen prin care înţelege, în manieră wittgensteiniană, „un set de acorduri cu privire la ceea ce este posibil şi important".

Prin urmare, orice asemenea semnificaţie „primară" nu este decît rezultatul unei interpretări pe baza vocabularului existent, iar înţelesul operei este construit prin continua reţea de interpretări, în cadrul căreia opera se înscrie încă din momentul creaţiei sale.

---

[1] Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1981.

[2] Richard Rorty, „The World Well Lost", în *Consequences of Pragmatism*, University of Minessota Press, 1993.

[3] Richard Rorty, *Contingenţă, ironie şi solidaritate*, trad. Corina Sorana Ştefanov, Editura All, Bucureşti, 1998, p. 99.

„Nu există nici o altă modalitate de a identifica un obiect decît aceea de a vorbi despre el – de a-l aşeza în contextul altor lucrui despre care vrem să vorbim (...) Ceea ce ştim atît despre texte cît şi despre mase amorfe se reduce la modurile în care acestea sunt legate de celelalte texte şi mase amorfe menţionate în sau presupuse de enunţurile pe care le folosim pentru a le descrie"[1].

Semnificaţia operei pentru contextul receptării sale primare nu poate fi recuperată tocmai din cauza incomensurabilităţii contextelor culturale în care se situează lectorii. Deşi integraţi în reţeaua de interpretări care conduce la înţelesul actual al operei, lectorii pot împărtăşi, conform lui Rorty, convingeri de fond incomensurabile, care afectează chiar semnificaţia operei, însă modificabile prin redescrierea operei în termenii unui nou „vocabular". În acest fel, supoziţia incomensurabilităţii „jocurilor de limbaj" şi a „formelor de viaţă" corespunzătoare, rezultată din combinarea concepţiei wittgensteiniene asupra înţelesului ca utilizare cu ideea de incomensurabilitate a paradigmelor, susţinută de Kuhn, face posibilă la Rorty trecerea de la o concepţie fundaţionalistă a înţelesului la una non-fundaţionalistă. Pentru Rorty, această reconfigurare a atitudinilor noastre afectează sarcina interpretării, care nu mai este cea de a reprezenta, ci cea de a oferi o coerenţă credinţelor privitoare la un anumit obiect (cultural sau natural)[2].

Rorty realizează astfel încă două mutaţii decisive. La nivelul înţelesului, el mută atomizarea înţelesului înspre un

---

[1] Richard Rorty, „Texte şi mase amorfe", în *Eseuri filosofice II, Obiectivitate, relativism şi adevăr*, trad. Mihaela Căbulea, Editura Univers, Bucureşti, 2000, p. 179.

[2] Idem, „Cercetarea ca recontextualizare: o descriere anti-dualistă a interpretării", în *Eseuri filosofice II*, pp. 207-209.

pluralism al semnificaţiilor, acceptînd doar acest concept în cadrul distincţiei hirschiene, pe care îl concepe în maniera „jocurilor de limbaj" amintite, conducînd astfel la determinarea înţelesului drept „acord cu privire la utilizarea unui termen într-o comunitate". Împărtăşind o variantă davidsoniană asupra înţelesului, Rorty constată că înţelesul poate fi privit numai în maniera unui set de comportamente adecvate la anumiţi stimuli, şi nu doar în maniera unei entităţi existente *in res*, iar în cazul textelor, în text. Iar adevărul credinţelor noastre cu privire la un anumit înţeles depinde de verificabilitatea lor practică, şi nu de adecvarea lor la „lume"[1].

Odată ce înţelesul nu mai este definit ca entitate, ci ca utilizare, semnificaţia unui text depinde, la rîndul său, de relaţia sa cu principii exterioare acestuia, precum „rolul textului în concepţia cuiva despre ceva diferit de «genul» căruia îi corespunde textul – ca de exemplu, relaţia lui cu natura omului, cu scopul vieţii mele, cu politica zilelor noastre şi aşa mai departe"[2].

La nivelul interpretării, Rorty deplasează sensul interpretării dinspre „recuperarea" înţelesului textului (obturat, pentru Wollheim, de către distanţa istorică sau dificultăţile sale interne) către „recontextualizare". Pentru el, interpretarea se prezintă drept o „reţesere a vechilor credinţe", un proces de redescriere a vechilor termeni în termenii unui vocabular nou, în care credinţele sunt puse în raport cu alte credinţe într-un continuu proces de legitimare culturală[3]. „Nimic cu excepţia

---

[1] Idem, „Reprezentarea, practica socială şi adevărul", în *Eseuri filosofice II*, pp. 286-291.

[2] Idem, „Texte şi mase amorfe", p. 176.

[3] Idem, „Cercetarea ca recontextualizare: o descriere anti-dualistă a interpretării", în *Eseuri filosofice II*, pp. 201-203.

lipsei de ingeniozitate nu stă în calea unei astfel de recontextualizări", susţine Rorty, „însă nu există nici o metodă implicată, dacă metoda este o procedură care poate fi învăţată cu referire la reguli"[1].

Similar concepţiei rortiene, pasul decisiv în susţinerea unei variante radical constructiviste asupra înţelesului îl realizează Stanley Fish, care consideră că nu doar autorul, ci chiar şi lectorul este un construct textual, datorat, în interpretarea lui Jonathan Culler, „strategiilor [de lectură] ale comunităţii interpretative, constituit ca lector numai prin intermediul operaţiilor mentale pe care le face disponibile"[2]. Pentru Fish, textul nu este nimic altceva decît rezultatul aplicării unor operaţii semantice de către lector unei „serii de structuri formale căreia lectorul îi acordă un înţeles", operaţii determinate de strategia de lectură aleasă[3]. Existenţa (semantică) a textului depinde astfel de ipotezele interpretative care „determină care dintre multele trăsături formale ar conta drept *fapte* în text" (s.m)[4].

În acest fel, Fish defineşte textul ca un „artefact care se consumă singur" în cadrul interpretărilor sale[5]. Iar interpretarea nu este altceva decît o operaţie de aplicare a unei strategii interpretative care creează textul. Ca şi în cazul lui Rorty, proprietăţile semantice ale textului nu sunt date, ci construite, principiile interpretative limitînd ceea ce textul poate spune şi

---

[1] Idem, *Contingenţă, ironie şi solidaritate*, p. 221.

[2] Jonathan Culler, *On deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell University Press, Ithaca, 1982, p. 74.

[3] Stanley Fish, *Is there a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Harvard University Press, Cambridge and London, 1980, p. 166.

[4] *Ibidem*.

[5] Jonathan Culler, *op .cit*, p. 65.

permiţînd lectorului „să vadă ceea ce acestea îi permit să vadă"[1]. Similar poziţiei lui Rorty este, în cadrul acestei concepţii, şi faptul că, pentru o teorie a relativismului cultural, precum cea susţinută de Fish, nu există fapte care să decidă ce anume transmite un text, ci doar lecturi mai *interesante* sau mai puţin *interesante*, care ascultă nu de criteriul alethic al corespondenţei aplicabil intenţionalismului, ci de criteriul coerenţei şi de cel al *utilităţii* interpretării.

Validitate şi evaluare: criteriul utilitarist în interpretarea operei de artă

În acest fel, criteriul de verificare al unei propoziţii sau interpretări se mută dinspre adecvarea sa la o stare de fapt (reprezentată de text) la „ceea ce face o ipoteză eficace"[2], cu alte cuvinte, la raportul său practic cu credinţele noastre.

> „Concluzia pragmatiştilor este aceea că intuiţia conform căreia adevărul este corespondenţă ar trebui mai degrabă extirpată decît explicată"[3].

Acceptînd dependenţa faptelor de teoriile care le selectează (sau, pentru Rorty, de vocabularele în care acestea sunt expuse), principiile interpretative depind în mod evident de contextul în care se formează. În termenii lui Fish, ele depind de „comunitatea interpretativă", instituţional delimitată, în cadrul cărora aceste principii sunt alese, aceasta preluînd şi sarcina de a valida diferitele interpretări care constituie „textele". Prin urmare, pentru o asemenea poziţie asupra

---

[1] Stanley Fish, *op. cit*, pp. 334-335.
[2] Richard Rorty, „Cercetarea ca recontextualizare...", p. 207.
[3] Idem, „Texte şi mase amorfe", p. 167.

interpretării, criteriul de validitate al unei interpretări devine exterior textului, cu atît mai mult intenţiei auctoriale, acesta depinzînd de comunitatea interpretativă, precum şi de gradul în care interpretarea îşi îndeplineşte scopul în raport cu rolul său, care nu mai poate fi în acest caz cel de a clarifica textul în raport cu coerenţa sa internă, ci de a oferi textului calitatea de a furniza experienţe „edificatoare" lectorului cu care acesta interacţionează.

Constrîngerea „coerenţei interne" schimbă astfel accentul în relaţia dintre text şi interpret, sau dintre text şi intenţiile acestuia, privilegiind raportul dintre text şi comunitatea interpretativă care orientează lectura, sau dintre diversele interpretări care au loc în cadrul acesteia. Scopurile şi efectele interpretării se modifică la rîndul lor: sporirea auto-cunoaşterii, edificarea privată, sporirea experienţei estetice devin sarcini la fel de legitime ale interpretării. Însă constrîngerea comunitară se dovedeşte discutabilă în calitate de garant al validităţii unei interpretări, nu doar datorită relativităţii comunităţilor, care se pot dovedi, ca în cazul lui Rorty[1], incomensurabile prin definirea lor ca „jocuri de limbaj", ci mai ales din cauza inconsistenţei interne a conceptului de „comunitate interpretativă". Ca şi în cazul utilizării „cadrelor instituţionale" drept garanţi ai deciziilor cu privire la statutul unui „candidat la apreciere", utilizarea unui asemenea construct drept garanţie epistemică ridică problema legitimării autorităţii şi a raţionalităţii deciziilor. Comunităţile interpretative nu sunt decît la nivel ideal omogene, aşa cum le presupune Fish pentru ca acest concept să asume rolul fondator pe care îl joacă în teoria sa, iar autoritatea acestora nu se poate fonda pe principii interne, riscînd să se prăbuşească fie în arbitrar, fie într-un alt

[1] Idem, *Contingenţă, ironie şi solidaritate*, pp. 98-104.

principiu imanent operelor. Nu în ultimul rînd, autoritatea comunităţilor interpretative riscă să conducă la un fel de conservatorism. Comunitatea se poate instituţionaliza, fiind definită convenţional prin reguli instituite de tradiţie. După cum observa Shusterman, această construcţie a „comunităţii" atît ca un grup social concret, cît şi ca un *focus imaginalis*, definit abstract drept un „punct de vedere" sau un scop comun care permite diferenţe în interiorul comunităţii concrete, este auto-contradictorie, întrucît nu dă seamă nici de libertatea indivizilor (dizolvînd subiectivitatea în regulile comunitare public împărtăşite), nici de capacitatea acestora de a construi criterii care conservă tradiţia[1].

În acest ultim caz, este mai uşor de înţeles corelarea *criteriului utilităţii interpretării* la Rorty cu distincţia dintre „familiar" şi „nefamiliar" (o variantă a „noutăţii" unei interpretări) care însoţeşte distincţia dintre scopurile *publice* şi cele private ale *interpretării*. Distincţia dintre interpretări familiare şi nefamiliare o înlocuieşte practic pe cea dintre interpretări adevărate şi false, cîtă vreme adevărul este definit ca utilitate practică, avînd rolul de a „fixa credinţele unei comunităţi"[2]. Ca activitate publică, interpretarea unui text este orientată de criteriile familiare deja existente, în vreme ce, ca activitate privată, ea permite oricît de multe rescrieri sau „redescrieri" ale textului, în scopul de a elabora un „vocabular privat" nou. Concepţia rortiană nu doar că echivalează opera cu interpretarea ei, dar conferă interpretărilor existente ale aceleiaşi opere rolul de a crea, la nivel privat, o nouă „manieră de a vorbi", care modifică prin unicitatea sa interpretările

[1] Richard Shusterman, *Pragmatist Aesthetics. Living Beauty, Rethinking Art*, pp. 107-112.

[2] Richard Rorty, *Contingenţă, ironie şi solidaritate*, p. 217.

existente, rezistînd traducerii şi asimilării sale de către „vocabularele familiare", în uz. Or, această funcţie a interpretării operei de artă dă seama de capacitatea artei de a participa la „edificarea de sine" a publicului.

De asemenea, nu este necesar ca cele două tipuri de interpretare să fie contradictorii, implicînd un relativism extrem al înţelesului operei de artă, precum şi a identităţii sale ontologice. Utilizarea *privată* a unei interpretări nu presupune fixarea identităţii operei de artă, ci doar activarea proprietăţilor semantice acordate de autor şi *utilizarea* lor în scopul maximizării *efectelor practice* ale operei de artă ca act de comunicare, efecte atît morale cît şi cognitive.

Efecte pragmatice

Susţinerea unei asemenea variante „slabe" de adevăr are, în opinia mea, avantajul cert de a se dispensa de problema „universalităţii neînţelegerii" în interpretarea operei de artă, nu încercînd să o evite, ci acceptînd-o printr-o mişcare terapeutică de nominalism, relativism ontologic şi pragmatism interpretativ. Efectul său cel mai important îmi pare însă a consta în recuperarea posibilităţii ca publicul să experimenteze o operă de artă nu doar în maniera cognitiv-informată a criticului de artă, ci şi în maniera simplei contemplări, a unei delectări estetice de tipul celei kantiene, lipsite de scop. În cele din urmă, efectele acestei reconstrucţii neo-pragmatiste a adevărului hermeneutic sunt *etice* şi *politice*. Oricît de ideologic şi desuet ar părea, recuperarea conceptului de experienţă estetică în afara cadrelor ideologiei sale moderniste este necesară tocmai prin caracterul ei *democratic*. O înţelegere a interpretării constitutive într-un sens mai puţin condiţionat de constrîngeri epistemice oferă acces la înţelegerea unei opere de artă atît publicului cu o competenţă interpretativă redusă, dar

ale cărui interpretări eronate pot *aplica* înţelegerea dobîndită din contactul cu opera de artă în viaţa cotidiană, cît şi criticului de artă, ale cărui interpretări eronate, dar fecunde, ameliorează relaţia dintre public şi operele de artă uitate sau neglijate, micşorînd hiatusul care ameninţă să se instituie în relaţia tot mai fragilă dintre „high-art" şi consumul de masă.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ADRIAN PORUCIUC

Etimologie populară şi etimologie asociativă

Folk etymology and associative etymology
(Abstract)

„Folk etymology and associative etymology" is an article on a phenomenon that intellectuals usually smile at. However, the phenomenon deserves serious investigation, from the standpoints of sociolinguistics, psycholinguistics, and language philosophy. What has traditionally been labeled as „folk etymology" may regard deviations (in forms and meanings) that take place not only in transfers of lexical matter from one language to another, but also in the mere passage of one and the same language from one historical stage to another. This author's examples are especially English (including a series of British place-names), but also Romanian. A special part of the article is dedicated to aspects of overseas English, and to „globalized" vocabulary. Finally, English pseudo-scholarly spellings and classical associative interpretations are discussed as peculiar categories that can hardly be classified as folk etymologies proper.

Revin, prin acest articol[1], la subiectul etimologiei populare, un subiect care stîrneşte automat zîmbete (printre intelectuali),

[1] În mare măsură, articolul de faţă reprezintă o versiune românească (cu multe reformulări şi adăugiri) a articolului „Folk Etymology (in English and Elsewhere)", pe care l-am publicat în *Kansas*

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

dar care merită atenţie din partea celor interesaţi de filosofia limbii, ca şi de socio- şi psiholingvistică. Etimologia populară se dovedeşte a fi nu doar o sursă de greşeli bazate pe ignoranţa vorbitorilor, ci şi un fenomen care, dacă e studiat cu atenţie, ne poate oferi detalii relevante cu privire la limbă ca sistem în perpetuă schimbare. Acele detalii pot fi din domeniul schimbărilor fonetice şi semantice produse în cadrul transferurilor dintr-o limbă în alta, dar şi din domeniul transformărilor suferite de una şi aceeaşi limbă în trecerea ei dintr-un stadiu istoric în altul.

Pentru etimologia populară, dicţionarele dau definiţii destul de asemănătoare, dar cu unele diferenţe notabile. De exemplu, din DEX (s.v. *etimologie*) aflăm că „*etimologie populară* = modificarea formei unui cuvînt (recent intrat în limbă) sub influenţa unui cuvînt mai cunoscut cu care prezintă asemănări de formă şi uneori de sens". Un dicţionar american (AHD, s. v. *folk etymology*) dă o definiţie mai amplă pentru acelaşi fenomen: „A change in form of a word or phrase, resulting from an incorrect popular notion of the origin or meaning of the term, or from the influence of familiar terms mistakenly taken to be analogous". Adjectivul *incorrect* şi adverbul *mistakenly* din cea de-a doua definiţie ar sugera că etimologia populară trebuie tratată ca un fenomen negativ. Şi totuşi, din punct de vedere psiholingvistic, motivaţia etimologiilor populare poate fi interpretată ca pozitivă, deoarece deviaţiile în discuţie se nasc din dorinţa vorbitorului (mai puţin educat) de a emite un discurs „transparent". Pînă la urmă, este vorba de o dorinţă firească de control asupra propriei limbi.

Working Papers in Linguistics (Vol. 16, 1991). Aşa se explică şi de ce majoritatea exemplelor sunt din limba engleză.

Ca să încep cu unele exemple româneşti, forme de etimologie populară pot fi detectate chiar şi în asocierile pe care le face vorbitorul de română atunci cînd foloseşte anumiţi termeni sportivi de împrumut. De exemplu, pe cînd engl. *goal* (folosit nu doar în fotbal) are ca sensuri de bază 'ţel, ţintă, scop', adaptarea românească, *gol*, este asociată cu „ideea" de puncte înscrise în poarta *goală*. La fel, engl. *game* 'joc' a ajuns probabil la forma românească *ghem* şi datorită formei rotunde a mingii de tenis. Există însă şi „ajustări" mai radicale ale unor neologisme intrate în uzul românilor de rînd ca nume ale unor lucruri nou introduse. Astfel a ajuns „cooperativa de consum" (prăvălia sătească din primele decenii de comunism din România) să fie denumită de săteni *cumparativă*, avînd în vedere că de acolo se *cumpărau* lucruri[1]. Cineva care, în limba aleasă, era etichetat ca *neglijent*, putea fi prezentat, mai pe şleau, ca *negrijent*, deoarece nu prea avea *grijă* de propria înfăţişare. O persoană cu năravuri *enervante* putea să *nărăveze* pe toată lumea. Iar unii săteni de vîrsta a treia se duceau la *boliclinica* de la oraş, ca să afle de ce *boli* suferă. Totuşi, nici *cumparativă*, nici *boliclinică* nu au ajuns (după cîte ştiu) în dicţionare ale limbii române.

Sunt însă cazuri de termeni deformaţi prin etimologie populară care ajung să intre chiar în dicţionare ale limbilor unor popoare civilizate. De exemplu, vorbitorii de engleză denumesc, de regulă, sparanghelul (*Asparagus officinalis*) prin neologismul *asparagus*. Dar acel greco-latinism a intrat în limba engleză destul de devreme pentru a căpăta şi o formă pe înţelesul tuturor, anume *sparrowgrass* (< *sparrow* 'vrabie' +

[1] Forma *cumparativă* am auzit-o, în anii '60, chiar în satul meu natal (Vladomira, comuna Trifeşti, judeţul Iaşi).

grass 'iarbă')[1], respectiva formă fiind dată (cu indicații precum „popular", sau „regional") în multe dicționare de limbă engleză contemporană. Este adevărat că unele forme produse prin devieri popular etimologice sunt menționate în dicționare ca „greșeli". Așa se face că în AHD apare franțuzismul *chaise longue* (literal 'scaun lung'), despre care aflăm că se folosește greșit („mistakenly") în engleză și cu forma *chaise lounge*. Acolo ar fi vorba de înlocuirea lui *longue* din franceză prin mai familiarul engl. *lounge* 'fotoliu, divan' (în engleză existînd, pe deasupra, și denumirea *lounge chair* pentru un asemenea obiect – cf. *to lounge* 'a se tolăni').

Cum e și de așteptat, alunecări popular etimologice s-au petrecut în număr mai mare în perioade (și zone) în care au lipsit, sau au existat doar în număr redus, factorii normativi, precum învățătorii, gramaticienii, lexicografii și alți reprezentanți ai societății urban-culte preocupați direct de standardizarea limbii. Foarte multe alunecări din categoria în discuție trebuie să se fi produs în epoci la care nici nu avem acces, datorită lipsei de consemnări scrise. Prin urmare, putem doar bănui că multe dintre cuvintele care au ajuns la noi au formele și sensurile actuale nu datorită unor evoluții „legice", ci datorită unor ajustări popular etimologice pe care le-au efectuat strămoșii noștri analfabeți. Iar alfabetizarea nu a anihilat nici ea cu totul productivitatea etimologiei populare, așa cum vedem din exemplele date mai sus (care reprezintă mai ales secolul XX), sau din unele pe care le voi da în continuare.

[1] Având în vedere că, atunci când comit etimologii populare, vorbitorii își formulează și legende explicative (demne de un studiu separat), nu m-aș mira să aud, din partea unui vorbitor nativ de engleză, că vrăbiile din Anglia se dau în vânt după sparanghel.

Nu doar cuvintele comune (apelativele), ci şi numele proprii pot să fi suferit distorsiuni care au rămas apoi „necorectate". Exemplele care urmează sunt din mediul englez, un mediu în care atestările scrise au fost foarte timpurii (faţă de alte zone ale Europei), deci suntem mai rar obligaţi să recurgem la presupuneri şi reconstrucţii. Printre altele, în cazul sistemului toponimic englez, ca şi în cazul altor asemenea sisteme, se poate face o simplă clasificare pe bază de origini. Chiar dacă acelea nu sunt în toate cazurile pe deplin clare, se pot totuşi distinge categorii de toponime englezeşti precum: pre-celtice, celtice, romane, anglo-saxone, scandinave, la care se adaugă hibridări între categoriile respective. Dar, tipologic vorbind, se poate face şi o împărţire în două mari categorii de toponime: transparente şi opace. În mod oarecum paradoxal, toponimele afectate de etimologia populară sunt de trecut printre cele transparente, avînd în vedere că, prin formele lor deviate, ele evocă ceva de găsit în limba curentă (deşi acel ceva poate fi departe de sensul originar „corect").

Consultarea atestărilor vechi engleze ne pot produce mari surprize cu privire la anume transferuri onomastice, adică la tranformarea în nume proprii a unor apelative vechi engleze care au intrat în componenţa unor toponime folosite şi azi. Pentru ilustrare, am selectat şi interpretat (în paginile care urmează) toponime menţionate de Pinsker 1963. De pildă, numele modern de localitate *Oxted* ar evoca automat apelativul engl. *ox* 'bou'. Dar o atestare mai timpurie, *Oakstead*, ne trimite la un stejăriş (*oak* 'stejar' + *stead* 'loc'). Alt nume de localitate din vremurile noastre, *Smithfield*, ar sugera o întemeiere de sat în jurul unei fierării (cf. *smith* 'fierar'). Numai că în vechea engleză aceeaşi localitate a fost trecută în documente cu forma *Smeðefeld* (literal „Cîmpul Neted"), denumire compusă din v. engl. *smeðe* (azi *smooth* 'neted') şi

v. engl. *feld* (azi *field* 'cîmp, ogor'). În sfîrşit, în numele de oraş *Mersea*, ceea ce se referea odată la mediul marin nu era elementul secund (cf. engl. *sea* 'mare'), ci elementul iniţial; forma veche engleză a respectivului toponim era un compus transparent, *Mereseg*, bazat pe combinaţia dintre forma de genitiv (cu terminaţia *-s*) a apelativului *mere* 'mare, lac' şi apelativul *eg* 'apă (de mare)'. Prin analizarea unor asemenea cazuri, devin vizibile distorsiuni petrecute în plan diacronic doar dacă avem cunoştinţă despre atestări mai vechi ale numelor proprii în discuţie, sau dacă avem suficiente date pentru a încerca reconstrucţii credibile pentru formele iniţiale.

Cazurile date mai sus sunt mai simple, avînd în vedere că transferul onomastic s-a făcut pe terenul materialului lexical provenit din una şi aceeaşi limbă (engleza). Dar sunt şi cazuri care trebuie abordate nu doar în perspectivă diacronică, ci şi interlinguală. Şi în acele cazuri nu trebuie să uităm că transparenţa unor denumiri de azi nu implică neapărat şi „corectitudine etimologică". De exemplu, numele unei localităţi engleze actuale precum *Rosedale* ne apare ca „Valea Trandafirilor" (*rose* 'trandafir' + *dale* 'vale'), dar, de fapt, cuceritorii scandinavi ai acelei zone o ştiuseră ca „Valea Cailor" (*Hrosa-dalr*). Voi prezenta aici şi istoria numelui de oraş *York*, pe care îl consider un nume de excepţie[1], fiind vorba de un toponim în a cărui evoluţie se reflectă cîteva etape fundamentale ale istoriei lumii anglofone. Mai întîi, numele oraşului York a fost atestat ca nume al unei colonii romane, *Eburacum* (înfiinţată în anul 71). Era vorba, în acel caz, de o latinizare a unei denumiri celtice bazate pe apelativul *eburos* 'tisă', la care s-a adăugat sufixul *-ac* (productiv în celtică şi în

[1] Am abordat interesanta evoluţie a toponimului *York* şi în articolul Poruciuc 2001 (vezi lista bibliografică).

alte limbi indoeuropene). După retragerea romanilor şi invadarea Britaniei de către anglo-saxoni, toponimul celto-roman în discuţie a căpătat o nouă formă, *Eoforwic*. Se manifesta deja o primă deviere popular etimologică: de la denumirea celtică iniţială, care desemnase probabil un crîng (sacru?) de tisă, s-a ajuns la un compus germanic cu sensul transparent de „Satul Mistreţului" (v. engl. *eofor* 'mistreţ' + *wic* 'sat', cel din urmă provenind din lat. *vicus* 'aşezare, sat'). Toponimul avea să treacă şi printr-un filtru scandinav, în perioada în care acea zonă a Angliei s-a aflat sub ocupaţia vikingilor (sec. IX-X). S-a produs o nouă etimologie populară, prin care v. engl. *Eoforwic* a ajuns la forma scandinavă *Jórvík*, interpretabilă ca „Golful Calului" (< v. scand. *jór* 'cal' + *vík* 'golf' – deşi, în cazul celui din urmă, putea să fie vorba de o contaminare tot cu termenul vechi englez *wic*, cel provenit din lat. *vicus* 'sat'). De la acea formă s-a ajuns apoi la *Yorick* (cunoscut şi ca nume de personaj din *Hamlet*) şi, în sfîrşit, la total opacul *York* din engleza modernă.

Interesante sunt şi deviaţiile care implică vechi mărci gramaticale fosilizate ca părţi din anumite nume proprii. Vorbitori mai recenţi au încercat să integreze acele fosile în construcţii cu noi transparenţe. Pe acea direcţie, numele de localitate *Deanham* aparţine aparent unei anumite categorii de nume de locuri cu sufixul toponimic englez *-ham*, pronunţat /ăm/ (care are aceeaşi origine veche engleză ca şi substantivul *home* 'casă, cămin, sălaş'). Dar, în realitate, forma veche engleză originară nu avea de-a face cu *dean* ('decan'), iar silaba finală, cea pronunţată /ăm/, era la origine o terminaţie *-um* (care marca în engleza veche un dativ-localiv plural). Aşadar, entopicul iniţial a fost *æt denum* ('la văiugi'), în care o anume prepoziţie (care în ortografierea engleză de azi apare ca *at*) impunea terminaţia cazuală respectivă. La fel, un loc pe

care englezii de azi îl știu sub numele de *Bestwall* nu a fost numit așa pentru vreo bună calitate (*best*) a unui zid înconjurător (*wall*): etimologia populară este dovedită în acel caz prin existența unei vechi atestări a entopicului local *be eastan walle* (traductibil în engleza modernă prin *by the eastern wall* 'la zidul de răsărit'), de unde s-a ajuns la forma contrasă *Bestwall*. La rîndul său, numele de localitate *Attercliff* poate fi etichetat ca semi-transparent, deoarece doar elementul secund are legătură evidentă cu un apelativ încă în uz (*cliff* 'stîncă'). Partea inițială, acum opacă, se poate explica doar prin entopicul vechi englez *æt ðære cliffe* (literal 'la stîncă'). Prin urmare *Atter-* de azi a rezultat dintr-o prepoziție (*at* de azi) și o formă a articolului hotărît feminin, *ðære,* la dativ singular (cf. germ. *der*). În asemenea cazuri se poate vorbi de fosile gramaticale, adică de forme de limbă veche care, deși au devenit nefuncționale și opace, au avut șansa să fie incastrate în anumite nume proprii care au supraviețuit peste veacuri.

În terenul vocabularului comun, ca și în cel al toponimiei, sunt de găsit devieri popular etimologice specifice evoluției interne a uneia și aceleiași limbi, dar și devieri (de același tip) produse în cazul unor transferuri interlinguale. Ca exemplu de alunecare în plan intern, voi aborda mai întîi denumirea plantei pe care unii români o știu ca *pojarniță* (căci va fi fost folosită și în tratamentul pojarului), dar alții ca *sunătoare*, deși la acea plantă nu *sună* nimic. Pentru *sunătoare* MDA (IV) dă însă și variante precum *sanitoare* și *sănitoare*, ceea ce ar justifica și explicarea termenului românesc (în același dicționar) prin lat. *sanatoria*. Cel din urmă făcea o aluzie transparentă la virtuțile medicinale („sanitare") ale plantei în discuție. Dacă ar fi avut o evoluție „corectă", termenul rom. *sunătoare* ar fi rămas atașat de familia lexicală reprezentată de moșteniri latinești precum *sănătos* și *sănătate*. Iar pentru că am intrat în cîmpul semantic

al sănătății fizice, din engleză am ales ca exemplu ilustrativ termenul *sandblind* ('cu vederea foarte slabă'), aparent compus din *sand* 'nisip' şi *blind* 'orb'. O viziune popular etimologică ar putea asocia *sandblind* cu *sandman*, care, în folclorul copiilor vorbitori de engleză, denumeşte un personaj de tipul Moş Ene[1]. În realitate, în cazul engl. *sandblind* este vorba de o deformare a unui v. engl. *sam-*, un prefixoid înrudit etimologic cu lat. *semi-*, iar compusul *sandblind* de azi provine din v. engl. *samblind*, care însemna literalmente 'semi-orb'.

Pentru ilustrarea categoriei de ajustări analogice care pot urma după un transfer interlingual (adică după ceea ce se denumeşte în general „împrumut"), putem lua în consideraţie o denumire românească de unealtă agricolă, anume *rariţă*. Cei care mai folosesc în prezent acea unealtă îşi imaginează desigur că ea se numeşte astfel deoarece cu ea se pot *rări* buruienile de pe ogor. Dar, după cum indică dicţionarul Ciorănescu (s. v. *rariţă*), aceeaşi unealtă mai este cunoscută în română şi ca *raliţă*, variantă care dovedeşte că de fapt avem de-a face cu preluarea unui derivat sud-slav (cf. bulg. *ralica*) de la termenul vechi slav *ralo* 'plug'. O alunecare asemănătoare poate fi dezvăluită şi în cazul engl. *buttery* 'cămară (de băuturi)'. Acesta doar pare să aibă de-a face cu *butter* 'unt'[2]. Pentru o etimologie corectă, trebuie să facem trimitere mai degrabă la engl. *bottle* '(vas de) sticlă', deoarece *buttery* provine din

---

[1] Enunţul din AHD, s. v. *sandman*, ar suna astfel, în traducere: „Personaj din poveşti şi din folclor, care adoarme copiii dându-le cu nisip în ochi".

[2] Desigur, trebuie să observăm că, pe lângă substantivul *buttery* 'cămară', dicţionarele engleze dau şi un adjectiv *buttery* 'untos', ca derivat evident de la *butter* 'unt'.

termenul vechi francez *boteri*, derivat din termenul *bot*, un continuator romanic al lat. pop. *buttis* 'recipient, vas'[1].

Printre personajele foarte cunoscutei opere a lui Lewis Carroll, *Alice in Wonderland*, apare un rozător somnoros prezentat ca *dormouse*. Elementul final (*mouse* 'șoarece') este transparent și aparent logic. Dificultăți face doar prima parte a termenului, pe care vorbitorul de engleză l-ar puteau asocia doar cu *door* 'ușă'. Însă rozătorul respectiv (din tagma Chip & Dale) a avut o denumire originară care nu avea de-a face nici cu *door*, nici cu *mouse*, ci cu lat. *dormire*, pe care l-au moștenit toate limbile romanice. După cum propune AHD, s. v. *dormouse*, părelnicul compus englezesc trebuie să fi fost la origine un derivat vechi francez de tipul *dormeuse*, de la v. fr. *dormir* (aluzia fiind, probabil, la faptul că respectivul rozător hibernează). Așa se face că, la o atentă analiză, engl. *dormouse* se dovedește a fi etimologic înrudit („pe bune") cu rom. *dormeză* 'canapea (pe care se poate dormi)', provenit din fr. *dormeuse*.

Ce s-a întîmplat în trecerea din fr. *dormeuse* în engl. *dormouse* reprezintă un proces pe care l-aș numi „misanaliză": vorbitorii de engleză au analizat greșit cuvîntul francez, nu ca pe un derivat, *dorm-euse*, ci ca pe un compus, *dor-meuse*, după care au transformat „pseudo-elementul" *-meuse* în familiarul *mouse*. Un proces asemănător (cu urmări mult mai spectaculoase) a avut loc în engleza americană, în cazul lui *hamburger*. În acel caz s-a pornit de la *Hamburger steak* 'pîrjoală de Hamburg', probabil un nume de rețetă germană, cu aluzie la orașul german respectiv, ca obîrșie. Acel fel de

[1] Engl. *bottle* își are originea în v. fr. *botele*, provenit din *butticula*, diminutiv al lat. pop. *buttis* – cf. rom. *bute* (< lat. pop. *buttis*) și rom. *butelie* (< fr. *bouteille*).

mîncare a fost ulterior denumit, mai concis, *hamburger*, în care vorbitorii de engleză au crezut că-l detectează pe familiarul *ham* 'şuncă'. S-a ajuns astfel la o posibilitate de separare a unui sufixoid *-burger*, devenit apoi extrem de productiv în limbajul comercial american (unde, de la *fishburger* şi *cheeseburger*, s-a ajuns chiar la un nume de reţea, *Burger King*). La aniversarea a două secole de la revoluţia americană, s-a mîncat în Statele Unite chiar un *bicentennial-burger*. Iar în prezent au devenit şi românii consumatori de *hamburgheri* şi de alţi *-burgheri*.

Rom. *hamburgher* este practic o manifestare lexicală a fenomenului recent de globalizare. Dar şi în alte epoci s-a manifestat fenomenul „cuvintelor călătoare" (*Wanderwörter*), care sufereau şi interesante devieri popular etimologice. Dacă rom. *damigeană* (probabil din it. *damigiana*) a rămas opac, nu la fel s-a întîmplat şi în cazul corespondentului din engleză, *demijohn*. Acesta pare alcătuit din două elemente transparente. Mai precis, prefixul *demi-*, de origine franceză (cel care care intră în componenţa rom. *demisec* şi în cea a engl. *demigod* 'semizeu'), pare să fie adăugat numelui masculin *John*, un nume care, prin tranformare în substantivul comun *john*, a ajuns să aibă în engleza colocvială sensul de 'budă' (adică 'grup sanitar', în formulare eufemistică). Dar devierea spre ceea ce pare a însemna 'juma-de-budă' nu are nici o acoperire etimologică, deoarece engl. *demijohn* reprezintă o anglicizare a unui compus francez glumeţ-metaforic mult mai atrăgător, *dame-Jeanne*[1]. Prin urmare, în franceză, recipientul în discuţie fusese făcut să apară ca o adevărată personificare de gen feminin. Oricum, trebuie să luăm în considerare că fr. *dame-Jeanne* reprezintă, de asemenea, o preluare popular etimologică

[1] În AHD, s.v. *demijohn*, termenul-sursă francez, *dame-Jeanne*, este interpretat ca „Lady Jane".

a it. *damigiana*, iar acesta pare a fi împrumutat din Orient (probabil din persană, prin intermediere arabă)[1].

O întreagă colecție de etimologii populare este de găsit în tărîmul limbii engleze „de peste mări". Prin emigrare în medii geografice îndepărtate, vorbitori de engleză cu un nivel de educație mai scăzut s-au confruntat cu necunoscutul. Din punct de vedere glotogenetic, în procesul de denumire a elementelor specifice mediului colonizat de anglofoni s-au evidențiat două modalități principale: (1) fie au fost atașate apelative vechi la lucruri noi, deseori fiind alcătuiți compuși metaforici pe baza vocabularului „de acasă", (2) fie au fost preluate denumiri locale de la populații autohtone (în măsura în care acelea au mai supraviețuit, măcar temporar, presiunii colonizării europene). Prima modalitate poate fi ilustrată printr-o serie de denumiri descriptiv-metaforice pe care anglofonii nord-americani le-au creat pe baza propriului vocabular, pentru a desemna plante fără corespondente europene: *black-eyed-Susan* („Susan-cu-ochi-negri"), *blue-eyed-grass* („iarba-cu-ochi-albaștri"), *Dutchman's breeches* („nădragii olandezului"), *Jack-in-the-pulpit* („Jack-din-amvon") etc. Etimologii populare nu au apărut însă în cadrul acelei categorii, ci în cazuri reprezentative pentru a doua categorie, cea a preluărilor lexicale din idiomuri indigene. În Australia, de exemplu, o anume specie de papagali este cunoscută sub numele de *budgerigar*, prescurtat ca *budgie* în engleza australiană colocvială. Nu știu dacă respectivul papagal se fîțîie tot timpul, dar putem fi siguri că, în subconștientul vorbitorilor de engleză din Sidney sau din Canberra, *budgie* este asociat cu engl. *budge*

[1] În Sala/Rădulescu 1981: 197, rom. *damigeană* apare în lista de cuvinte de origine persană ajunse în română prin intermedierea altor limbi.

'a se mişca (din loc)' (< fr. *bouger*). Respectiva asociere este însă nulă etimologic, deoarece, în original, adică în limba aborigenilor australieni, denumirea acelei păsări este un termen compus din adjectivul *budgeri* 'bun' şi substantivul *gar* 'papagal'. Tot dinspre acea parte a lumii a venit spre Europa o altă specie de papagal, cu denumire proprie, care a ajuns chiar şi în română, cu forma *cacadu*, foarte probabil prin intermediul variantei germane, *Kakadu*[1]. În timp ce atît termenul german, cît şi prelungirea lui românească au rămas opace, în engleză denumirea aceluiaşi papagal a devenit semitransparentă, engl. *cockatoo* făcînd aluzie la *cock* 'cocoş'. Vorbitorului de engleză i se oferă în acel caz chiar şi o motivaţie „materială", specia respectivă numărîndu-se printre „papagalii cu creastă" (*crested parrots*).

Pentru că m-am referit mai sus şi la rozătoare, voi menţiona aici că un animal nord-american din categoria respectivă a ajuns să aibă, în engleza americană, denumirea de *woodchuck*. Acea denumire nu se justifică însă prin faptul că animalul respectiv trăieşte în pădure (engl. *wood*), ci se datorează unei ajustări a denumirii autohtone, *ocek*, din limba unui trib nord-american (cree). Dacă acea denumire zoologică autohton-americană nu a ajuns să aibă şi o variantă românească, un asemenea spectaculos transfer peste ocean s-a petrecut în cazul denumirii unei varietăţi de viţă de vie. Am fost surprins să

[1] În Pfeifer 1989, s. v. *Kakadu,* se face şi o interpretare etimologică a respectivului termen: originea lui este de găsit în compusul malaezian *kakatuwa*, în care al doilea element este adjectivul *tuwa* 'bătrân'. Pentru explicarea primului element s-a propus fie *kakak* 'frate', fie *kaka* 'cioară'. Aşadar, la el acasă, respectivul papagal a fost mai întâi denumit, metaforic, fie „bătrânul frate", fie „cioară bătrână"!

descopăr că pentru acea denumire, în varianta ei oltenească, *delavarie* ('viţă pe care se altoieşte viţa nobilă'), *Micul dicţionar academic* dă „etimologie necunoscută"[1]. Este însă indubitabil vorba de o românizare a numelui *Delaware*, purtat de una dintre varietăţile de viţă americană[2] importate pentru înlocuirea speciilor europene distruse de filoxeră. Avem şi aici de-a face cu istoria post-columbiană a Americii de Nord, deoarece *Delaware* (astăzi nume de stat, în cadrul S.U.A.) este şi denumirea tribală a „indienilor" care au vieţuit odată de pe malurile rîului cu numele respectiv. Etimologia populară, în cazul termenului botanic românesc în discuţie, am detectat-o însă abia într-o amintire din propria copilărie, adică de pe cînd mîncam struguri din tufe de *de-la-vară* (noi şi părinţii noştri fiind convinşi că strugurii aceia se cheamă aşa pentru că erau mai *văratici* decît alţii).

Deoarece am menţionat deja problema etimologiilor populare pătrunse în dicţionare, voi menţiona în continuare cîteva forme „de prestigiu", dintre cele pe care dicţionarele limbii engleze literare nu le mai marchează nici ca greşeli, nici ca forme acceptabile doar în registrul colocvial. În Anglia, forme din categoria la care mă refer aici au fost fixate mai ales în secolul XVIII, pe parcursul căruia gramaticieni, lexicografi (precum vestitul Doctor Johnson) şi tipografi au fixat ortografia limbii engleze, uneori mergînd însă în sensuri contrare dezvoltărilor glotice naturale. De exemplu, o „corectură" a fost aplicată în acea epocă unui termen pe care Milton îl folosise ca *souvran* (cf. rom. *suveran*, bazat pe un împrumut din franceză). În engleza literară de azi termenul respectiv apare ca *sovereign*,

[1] MDA-II, 2002, s.v. *delavarie*.

[2] Vezi AHD, s.v. *Delaware*[2]: „A variety of grape having sweet, light-red fruit."

o formă care ar sugera o înrudire cu engl. *reign* 'domnie'(< v. fr. *reigne* < lat. *regnum*). De fapt, Milton folosise o formă justificată etimologic, al său *souvran* provenind evident din v. fr. *souverain*, care avea la bază un lat. **superanus* (< *super*), fără nici o legătură cu lat. *regnum*.

O nejustificată „clasicizare" a avut loc în cazul engl. *admiral*. Dacă luăm în consideraţie forma din franceză, *amiral* (preluată şi în română), termenul ne apare ca înrudit cu cel cunoscut la noi ca *emir*. Un *amir al-'ali* ('şeful cel mare') a fost preluat din arabă de vest-europeni încă din secolul XI, iar acel împrumut, contras la forma *amiral*, a căpătat apoi sensul de 'comandant al flotei' în franceza din secolul XIII. După ce *amiral* a fost preluat şi în engleză, termenului i s-a construit o formă transparentă (prin adăugarea unui *d*), pentru a-l face să se încadreze în grupul împrumuturilor legate de lat. *admirari* (cf. engl. *admire, admirable, admiration,* toate bazate pe împrumuturi din franceză). Nu ar fi propriu să vorbim aici de etimologii „populare", ci mai degrabă de semidoctisme, comise de grămătici precum cei care au făcut ca m. engl. *dette* şi *doute* (preluate ca atare din franceză) să se scrie *debt* şi *doubt*, doar pentru a li se indica înrudirea cu lat. *debitum*, respectiv *dubitare*. Din punct de vedere psiholingvistic, este greu de spus dacă „mai de iertat" este analfabetul care integrează neologisme în vocabularul familiar, sau scribul semidoct care inventează ortografieri sofisticate pentru a-şi etala cunoştinţele de limbi clasice.

Cu siguranţă suntem dispuşi să fim mai mult decît îngăduitori atunci cînd anume etimologii asociative (ca să nu le mai spunem populare) s-au datorat nu unor analfabeţi, nici unor semidocţi, ci unor mari gînditori. Printre altele, Platon (în *Cratylos*), interpreta teonimul *Poseidon* ca bazat fie pe o interpretare metaforică a compusului *posidesmon* 'piedică

pentru picioare', fie pe epitete precum *polla-eídos* 'mult ştiutor', sau *ho seíon* 'cutremurătorul'[1]. Toate trei etimologiile sunt lipsite de orice temei „ştiinţific". Spune însă Noica (în a sa interpretare la *Cratylos*):

> Dacă vrem să găsim echivalentul unora din fantasmele, nu lipsite de control totuşi, ale etimologiilor platoniciene, nu ne putem gîndi decît la cuvintele scăpate de sub controlul gîndirii culte şi etimologizante de naturi geniale, ca Hasdeu al nostru. Unui grec antic îi sunau probabil etimologiile din *Cratylos* aşa cum ne sună nouă etimologia hasdeiană a cuvîntului rămas printre mărăcinii limbii româneşti, *năsărîmbă*.[2]

În continuare, pe parcursul unui întreg aliniat, Noica prezintă interpretarea prin care Hasdeu îl arăta pe *năsărîmbă* a fi un derivat (*ne-sărîmbă* 'fără minte')[3] provenit dintr-un termen dacic, *saraba* 'cap', acela fiind invocat de marele savant şi în explicarea denumirii dinastice *Basarabă*. Cu o anume duioşie filosofică, Noica adaugă:

> Ce au opus lingviştii acestei fantastice etimologii, nu ştim. Dar ea este din familia etimologiilor lui Platon, iar acestora nu li s-a putut opune mare lucru – decît surîsul.

Aşadar, s-ar cuveni ca lingviştii să mai surîdă şi ei. Dar nu cu îngăduinţă, ci cu înţelegere.

---

[1] Vezi Platon 1978: 278.
[2] Vezi interpretarea lui Noica, în Platon 1978: 155.
[3] MDA-III (2003) dă adj. *năsărâmb* 'zburdalnic', cu câteva derivate.

Bibliografie

*** AHD – *The American Heritage Dictionary of the English Language*, 1973, ed. W. Morris. New York: American Heritage Publishing Co.

Baumgartner, Emmanuèle/ Philippe Ménard, 1996. *Dictionnaire étymologique et historique de la langue française*. Paris: Le Livre de Poche.

Ciorănescu, Alexandru, 2001. *Dicţionarul etimologic al limbii române* (ed. Tudora Şandru Mehedinţi/ Magdalena Popescu Marin). Bucureşti: Saeculum.

*** DEX – *Dicţionarul explicativ al limbii române* (ed. 2), 1996. Bucureşti: Univers Enciclopedic.

Ernout, Antoine/ Antoine Meillet, 1985. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Klincksieck.

Hoad, Terry F. (ed.), 1993. *The Concise Oxford Dictionary of English Etymology*. Oxford: University Press.

*** MDA – *Micul dicţionar academic* (I-IV), 2001-03. Bucureşti: Univers Enciclopedic.

Pfeifer, Wolfgang *et al.* (ed.), 1989. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. Berlin: Akademie-Verlag.

Pinsker, H. E., 1963. *Historische englische Grammatik*. München: Hueber.

Platon, 1978. *Opere*, III, ed. Petru Creţia (*Cratylos*, p. 137-415, interpr. Constantin Noica, trad./note Simina Noica). Bucureşti; Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Poruciuc, Adrian, 1991. „Folk Etymology (in English and Elsewhere)". *Kansas Working Papers in Linguistics*, Vol. 16 (p. 53-58).

Poruciuc, Adrian, 2001. „Etimologia – ştiinţă a adevărurilor succesive şi incomplete". În vol. *Limite ale interpretării* (p. 9-22), ed. Ştefan Afloroaei. Iaşi: Axis.

BCU "ION CREANGĂ" UNIVERSITY LIBRARY

Poruciuc, Adrian, 2004. *A Concise History of the English Language*. Iaşi: Casa Editorială Demiurg.

Sala, Marius/ Ioana Vintilă-Rădulescu, 1981. *Limbile lumii*. Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Skeat, Walter W., 1993. *The Concise Dictionary of English Etymology*. Ware, Hertfordshire: Wordsworth Editions Ltd.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U. "M. EMINESCU" IASI

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Notă despre autori

ANTON ADĂMUȚ (n. 1962). Profesor la Facultatea de Filosofie din Iași. Susține prelegeri de patristică, filosofie medievală, filosofia religiei. Licențiat în filosofie (Iași, 1986) și teologie (București, 2000). Doctor în filosofie, cu o teză intitulată *Filosofia substanței* (1995). Cărți publicate: *Filosofia substanței* (1997), *Literatură și filosofie creștină* (1997), *Schiță pentru o istorie subiectivă a filosofiei* (1999), *Filosofia Sfîntului Augustin* (2001), *Seducția ca spațiu al cenzurii* (2004), *Cum visează filosofii* (2008). A publicat articole și eseuri în reviste de specialitate și de cultură. În 1999 i s-a acordat premiul „Vasile Conta" al Academiei Române pentru volumul *Filosofia substanței*. Este membru al Uniunii Scriitorilor din România.

ȘTEFAN AFLOROAEI (n. 1952). Profesor la Facultatea de Filosofie din Iași. Susține prelegeri de Hermeneutică filosofică, Metafizică, Teorii ale interpretării, Ideea europeană. Cărți publicate: *Ipostaze ale raționii negative*, 1991; *Întîmplare și destin*, 1993; *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, 1994; *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, 1997; *Locul metafizic al străinului* (împreună cu Corneliu Bîlbă și George Bondor), 2003. Volume coordonate: *Petre Botezatu. Itinerarii logico-filosofice*, 1996; *Alternative hermeneutice (în memoria profesorului Ernest Stere)*, 1999; *Limite ale interpretării*, 2001; *Interpretare și ideologie*, 2002; *Ideea europeană în filosofia românească*, I, 2005; *Ideea europeană în filosofia românească*,

II, 2006. Prelegeri universitare publicate: *Exegeză şi interpretare în filosofie*, 2003; *Prelegeri de metafizică*, 2004; *Teorii ale interpretării*, 2004; *Prelegeri de hermeneutică filosofică*, 2005 (reeditare în 2006).

CORNELIU BÎLBĂ (n. 1967). Lector la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, Facultatea de Filosofie, unde susţine cursuri de hermeneutică aplicată, filosofia limbajului şi filosofie contemporană. Doctor în filosofie (2005) cu o teză despre Michel Foucault („Critica reprezentării şi sfîrşitul modernităţii. Michel Foucault"), realizată în cotutelă la Universitatea din Iaşi şi la Universitatea Lille 3. Fost Bursier al Guvernului Francez (1995-1996, 2002-2004), al Guvernului României (2003) şi al AUF (postdoctoral, 2006-2007). Autor al mai multor articole şi studii filosofice, dintre care amintim: *Despre Marx şi conceptul de „tăietură epistemologică" în ştiiintele sociale şi politice* (2006), *Pe urmele modernităţii. Limbajul politicii şi cultura liberală* (2006); *Entre la loi et la norme. Sur les difficultés d'une théorie généalogique du pouvoir* (2006); *Foucault şi critica teoriei liberale a suveranităţii* (2005); *Partea întregului. O analiză a raportului dintre modelul cultural european, „sentimentul fiinţei" şi structurile limbajului* (2005); *Discursul filosofic ca tehnică de redescoperire a evenimentului: Cazul Foucault* (2003); *Suveranitate şi violenţă la Hobbes şi Foucault* (2003); *Discours philosophiques et figures de l'étranger* (2003); *Idiomatic şi universal. Perspective ideologice asupra limbajului* (2002). Responsabil ştiinţific al proiectului de cercetare *Etat de droit et conflit des sources normatives.*

L'Europe et les Balkans (2006-2007) din cadrul AUF, Programul 3 – „Aspects de l'Etat de droit").

Sorin Bocancea (n. 1970). Lector universitar la Facultatea de Ştiinţe Politice a Universităţii „Petre Andrei" din Iaşi; licenţiat în filosofie (1996, Universitatea „Al.I. Cuza" Iaşi); doctor în filosofie, cu o teză intitulată *Politeia platoniciană* (2006); doctorand în Ştiinţe Politice, cu teza *Fundamentele ideologice ale Uniunii Europene*. Domenii de competenţă: istoria gîndirii politice, ideologii moderne şi contemporane, studii europene. Cărţi publicate: *Instituţii şi politici publice în Uniunea Europeană* (2004). Studii publicate: *Poetul în cetatea lui Platon* (1998); *Despre o geneză a partidelor politice* (1999); *Învăţăturile lui Neagoe Basarab – un model de gîndire politică* (1999); *Despre* Mimesis *la Aristotel* (2000); *Personalizarea serviciilor publice* (2002); *Les réticences de la Roumanie a l'entrée dans L'Union Européenne* (2003); *Rezistenţa prin mica corupţie în România comunistă* (2006); *Fundamentul individualist al cetăţeniei europene* (2007); *Oferta ideologică a dreptei româneşti postdecembriste* (2007).

George Bondor (n. 1972). Lector la Facultatea de Filosofie a Universităţii „Al.I. Cuza" din Iaşi. Doctor în filosofie al Universităţii „Al.I. Cuza" din Iaşi (2004). Bursier al Alexander von Humboldt-Stiftung (2006-2007, stagiu de cercetare la Albert Ludwigs-Universität Freiburg). Stagii doctorale la universităţile din Konstanz (2001) şi Lille (2003); stagii de cercetare postdoctorală la Freiburg i. Br. (2004, 2005). Cursuri şi seminarii universitare: filosofie contemporană,

fenomenologie, hermeneutică, metafizică. Membru al Societății Române de Fenomenologie. Cărți publicate: *Dansul măştilor. Nietzsche şi filozofia interpretării* (Humanitas, 2008), *Locul metafizic al străinului*, împreună cu Ştefan Afloroaei şi Corneliu Bîlbă (Axis, 2003). Articole publicate în reviste de specialitate şi volume colective, asupra unor filosofi precum Nietzsche, Heidegger, Nicolai Hartmann, Foucault, Noica, Alexandru Dragomir. Traducere din limba franceză: Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?*, în colaborare cu Claudiu Tipuriță (Polirom, 1997).

Valeriu Gherghel. A absolvit, în 1979, Facultatea de Filosofie a Universității „Al.I. Cuza" din Iaşi. Este doctor în filosofie cu o teză despre metafizica neo-platoniciană: „Limitele limbajului metafizic: De la Unul lui Platon la Unul lui Plotin". A publicat, la editura Polirom, în 2006, volumul *Porunca lui Rabbi Akiba: Ceremonia lecturii de la sfîntul Augustin la Samuel Pepys. Eseuri şi autofricțiuni exegetice.* Volumul a fost nominalizat la premiile „Prometheus".

Cristian Nae (n. 1979). Absolvent al Facultății de Filosofie din cadrul Universității „Al.I. Cuza" din Iaşi (2001), MA în „Teorii şi Practici ale Interpretării" (2003) şi doctor în Filosofie al Universității „Al.I. Cuza" din Iaşi (2007), cu o teză intitulată *Filosofia operei de artă la Arthur C. Danto*. În prezent este preparator universitar la Facultatea de Arte Plastice, Decorative şi Design din cadrul Universității de Arte „George Enescu", Iaşi. Domenii de competență: estetică, hermeneutică, filosofia culturii şi studii culturale. Domenii de interes: teoria artei contemporane, istoria artei contemporane, teoria criticii de artă.

Articole de specialitate publicate (selectiv): „Intenționalism și relativism în interpretarea operei de artă. Arthur C. Danto" (*Hermeneia*, nr. 4, 2003/2004), „Artistic și estetic în definirea operei de artă: «eroarea esențialistă» în artele vizuale" (în volumul colectiv *Arta la ora internetului*, Ed. ARTES, Iași, 2006), „Concepte pericilitate: stil și originalitate în arta postistorică" (Ed. Artes, Iași, 2007), „De la deconstrucția autonomiei artei la modelizarea socială: politici estetice ale criticii instituționale" (în [DE]PLACEMENTS, ed. Cristian Nae și Cătălin Gheorghe, Ed. Artes, Iași, 2007). A tradus din limba franceză: Nicolas Bourriaud, *Estetica relațională, Postproducție*, Idea, Cluj, 2007; Roger Pouivet, *Ce este o operă de artă?*, Axis, Iași, 2008. Este critic de artă, editor al revistei *Vector* și curator independent.

ADRIAN PORUCIUC (n. 1948). Profesor de lingvistică indoeuropeană și germanică la Facultatea de Litere a Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, unde a și absolvit (secția de engleză-română) în 1971. A fost *Fulbright visiting scholar* la University of Chicago, în perioada 1990-1992. A fost cercetător la Institutul Român de Tracologie, pînă în 2003 (cînd IRT a fost desființat). În prezent, este și cercetător principal I la Institutul de Arheologie, Filiala Iași a Academiei Române. Este membru al *International Council of Indo-European and Thracian Studies* și al *International Society of Anglo-Saxonists*. De asemenea, i-a fost acordat titlul de *Fellow* de către *Compagnia di San Paolo Bogliasco* (Genoa) și de către *Institute of Archaeomythology*, Sebastopol, California. Dintre lucrările sale mai importante, se pot menționa volumele *Istorie scrisă în engleza veche* (Iași, 1995), *Archaeolinguistica*

- *Trei studii interdisciplinare* (Bucureşti, 1995), *Confluenţe şi etimologii* (Iaşi, 1998), *Limbă şi istorie engleză* (Iaşi, 1999), *Structuri dramatice şi imagini poetice la Shakespeare şi Voiculescu* (Iaşi, 2000), *A Concise History of the English Language* (Iaşi, 2004), precum şi studiile „Rom. CODRU explicat pe teren indoeuropean-balcanic" (*Thraco-Dacica*, Tom XI, No. 1-2, 1990), „Lexical Relics (Rom. *teafăr*, Germ. *Zauber*, Engl. *tiver*): A Reminder of Prehistoric Red-Dye Rituals" (*The Mankind Quarterly*, Vol. XXX, No. 3, 1990), „Problems and Patterns of the Southeast European Ethno- and Glottogenesis, ca. 6500 BC – AD 1500" (*The Mankind Quarterly*, Vol. XXXIII, No. 1, 1992), „Observaţii asupra filonului paleobalcanic din antroponimia românească" (*Thraco-Dacica*, Tom XIII, No. 1-2, 1992), „*Wulfstan*: An Old English Document and Its Indo-European Implications" (în vol. *The Indo-Europeanization of Northern Europe*, eds. K. Jones-Bley and M. Huld, Washington, D.C., 1996), „The Shape of Sacredness: From Prehistoric Temples to Neo-Byzantine Churches" (*ReVision*, Vol. 23, No. 1, 2000), „Thracian Lions and Romanian Lion-Carols" (în vol. *Pitúē – Studia in honorem Prof. Ivani Marazov*, eds. R. Gičeva and K. Rabadjiev, Sofia, 2002), „The Sea and the Sea-Flood in Romanian Folklore" (*Journal of Archaeomythology*, Vol. 2, Nr. 1, 2006). E-mail: aporuciuc@yahoo.com.

GERARD STAN (n. 1970). Licenţiat în filosofie (Universitatea „Al.I. Cuza", Iaşi, 1995); a absolvit studiile aprofundate în cadrul aceleiaşi facultăţi, specializarea „Filosofie şi spiritualitate răsăriteană" (1996). Doctor în filosofie al Universităţii „Al. I. Cuza" din Iaşi, cu o teză despre

dimensiunile filosofice ale conceptului de lege a naturii (2003). În prezent, este conferențiar în cadrul Departamentului de Științe ale Comunicării, Facultatea de Filosofie, Universitatea „Al.I. Cuza" din Iași. Domenii de competență: epistemologie, filosofie analitică, cogniție și comunicare. Domenii de interes: pragmatism, publicitate, imagine publică. Autor al volumelor *Ordinea naturii și legile științei* (Editura Universității „Al. I. Cuza", Iași, 2004) și *Cunoaștere și adevăr* (Editura Universității „Al. I. Cuza", Iași, 2006), coautor al volumului *Existență, cunoaștere, comunicare* (Editura Universității „Al. I. Cuza", Iași, 2002). Autor a peste douăzeci de studii și articole publicate în reviste de specialitate sau în volume colective. Membru al Societății Române de Filosofie Analitică (2008).

Ioan Alexandru Tofan (n. 1979). Asistent în cadrul Facultății de Filosofie, Universitatea „Al.I. Cuza" din Iași. Și-a susținut doctoratul cu o teză despre filosofia religiei la Hegel. A beneficiat de stagii de cercetare și pregătire în cadrul univesităților din Konstanz și Berlin (bursă DAAD). Publică numeroase articole în *Revista de filosofie, Revista de teorie socială, Hermeneia, Analele Universității „Al.I. Cuza" din Iași, Cultura. Revistă internațională de axiologie și filosofia culturii, Itinerari* (Italia). Domenii de interes: filosofie clasică germană, filosofia religiei, teorii contemporane asupra culturii.

Marilena Vlad (n. 1977). Studii de filosofie la Universitatea din București, doctorandă la Universitatea din București și la Ecole Pratique des Hautes Études, cu o teză despre filosofia lui Damascius. Publicații: Marilena Vlad, Adrian Sandu (ed.), *Memoria filozofilor: de la Platon la*

Derrida, Zetabooks, Bucureşti, 2007; „*De principiis*: de l'aporétique de l'Un à l'aporétique de l'Ineffable", în Χώρα. *Revue d'études anciennes et médiévales*, 2, 2004; „De l'unité de l'intellect à l'un absolu: Plotin critique d'Aristote", în Χώρα. *Revue d'études anciennes et médiévales*, 5, 2007. Traduceri din greacă veche: Damascius, *Tratatul despre primele principii*, vol. I, Humanitas, 2006; Plotin, Tratatul III, 2 [47] *Despre providenţă I*, IRI, 2005, pp. 36-73; Plotin, Tratatul V, 7 [18] *Dacă există idei ale individualelor*, IRI, 2005, pp. 590-595; Plotin, Tratatul V, 8 [31] *Despre frumosul inteligibil*, IRI, 2005, pp. 596-621; Plotin, Tratatul VI, 1 [42] *Despre genurile fiinţei I*, IRI, 2007; Plotin, Tratatul VI, 2 [43] *Despre genurile fiinţei II*, IRI, 2007.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

TIPARUL EXECUTAT LA
IMPRIMERIA EDITURII UNIVERSITĂȚII
„ALEXANDRU IOAN CUZA" DIN IAȘI
700511 Iaşi, Păcurari 9, tel./fax 0232 314947
Format: 54×84/16
Apărut: 2008
Comanda: 614

Informații și comenzi:
www.editura.uaic.ro
editura@uaic.ro

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U. "M. EMINESCU" IASI

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Volumul de față tematizează relația dintre adevăr și locurile obscure. Textele care îl compun investighează tocmai conjuncția celor doi termeni, chiar dacă accentul este pus, într-un caz sau altul, fie pe ideea de adevăr, fie pe conceptul de loc obscur. Ce anume înțelegem, de fapt, prin termenii implicați în conjuncția amintită și, mai ales, din ce motive este necesar să gîndim raportul lor? De ce adevărul constrînge gîndirea să ia în calcul „altul" ei și, viceversa, din ce cauză obscuritatea trimite, oarecum inevitabil, către o ipostază sau alta a adevărului?

În aceeași colecție au mai apărut:

- **Bogdan Olaru,** *Controverse etice în epoca biotehnologiilor*
- **Adrian Muraru,** *Libertate și liber arbitru la Origen*
- **Carmen Magdalena Stan,** *Relația suflet-corp în metafizica modernă*
- **Gerard Stan,** *Adevăr și cunoaștere*

Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza" Iași